وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۷
إنشاء - أیم

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۷

إنشاء ـــــ أيم

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ: ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۳۷	دودھ پیتی بچی کا پیشاب جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا	۱۶
۱۳۸	عورت کے مخصوص حالات: حیض وحمل کے احکام	۱۷
۱۳۸	عورت کا دودھ	۱۸
۱۳۸	عورت کے لئے خصال فطرت (مسنون اعمال)	۱۹
۱۳۸	عورت کے قابل پردہ اعضاء	۲۰
۱۳۹	عورت کے چھونے سے وضو کا ٹوٹنا	۲۱
۱۴۰	عام غسل خانوں میں عورت کے جانے کا حکم	۲۲
۱۴۰	نسوانیت کی علامات کا تحفظ	۲۳
۱۴۱	پردہ کا وجوب اور اجنبی مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہونا	۲۴
۱۴۲	عبادت سے متعلق عورت کے خصوصی احکام	۲۵
۱۴۳	عورت کا طریقہ نماز	۲۶
۱۴۴	و-حج	۲۷
۱۴۵	ز-گھر سے نکلنا	۲۸
۱۴۶	ح-نفلی عبادات	۲۹
۱۴۷	عورتوں کے مناصب پر فائز ہونے سے متعلق احکام	۳۰
۱۴۹	عورت کے متعلق احکام جنایات	۳۱
۱۴۹	مادہ جانور	۳۲
۱۴۹	الف: اونٹ کی زکاۃ	۳۲
۱۵۰	ب: قربانی میں	۳۲
۱۵۰	ج: دیت	۳۲
۱۵۰ - ۱۵۴	إہاب	۱ - ۱۴
۱۵۰	تعریف	۱
۱۵۰	اہاب سے متعلق احکام	۲
۱۵۰	الف: شرعی طور پر مذبوح جانور کا چمڑا	۲
۱۵۱	ب: مردار کی کھال	۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
	أوزان	۲۳۷
	دیکھئے: مقادیر	
	أوسق	۲۳۷
	دیکھئے: مقادیر	
	أوصاف	۲۳۷
	دیکھئے: صفت	
۱-۴۱	أوقات صلاۃ	۲۳۷-۲۶۲
۱	تعریف	۲۳۷
۲	مقررہ اوقات والی نمازوں کی اقسام	۲۳۷
۳	فرض نمازوں کے اوقات	۲۳۸
۳	ان اوقات کی مشروعیت کی دلیل	۲۳۸
۴	فرض نمازوں کے اوقات کی تعداد	۲۳۹
۵	ہر وقت کی ابتداء وانتہاء	۲۳۹
۵	وقت صبح کی ابتداء وانتہاء	۲۳۹
۸	وقت ظہر کی ابتداء وانتہاء	۲۴۰
۹	وقت عصر کی ابتداء وانتہاء	۲۴۲
۱۱	وقت مغرب کی ابتداء وانتہاء	۲۴۳
۱۲	وقت عشاء کی ابتداء وانتہاء	۲۴۳
۱۴	وقت کا وسیع اور تنگ ہونا اور نفس وجوب اور وجوب اداء کے وقت کا بیان	۲۴۵
۱۵	فرض نمازوں کے مستحب اوقات	۲۴۵
۱۵	فجر کا مستحب وقت	۲۴۵
۱۶	ظہر کا مستحب وقت	۲۴۶
۱۷	عصر کا مستحب وقت	۲۴۷
۱۸	مغرب کا مستحب وقت	۲۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	عقود میں ایجاب کے صحیح ہونے کی شرائط	۲۷۸
۶	ایجاب میں رجوع کرنا	۲۷۸
۱-۳	اِیجار	۲۸۰-۲۷۹
۱	تعریف	۲۷۹
۲	اجمالی حکم	۲۸۰
۳	بحث کے مقامات	۲۸۰
	اِیداع	۲۸۰
	دیکھئے: ودیعت	
۱-۱۸	اِیصاء	۲۹۸-۲۸۱
۱	تعریف	۲۸۱
۲	متعلقہ الفاظ: وصیت، ولایت، وکالت	۲۸۱
۵	عقد ایصاء کے وجود میں آنے کا طریقہ	۲۸۲
۶	خود وصی بنانے کا حکم	۲۸۳
۷	موصی کے بارے میں ایصاء کا حکم	۲۸۳
۸	عقد ایصاء کا لزوم اور عدم لزوم	۲۸۴
۹	وصی کی تقرری کا حق دار کون ہے	۲۸۵
۱۰	کن لوگوں پر وصی بنایا جائے گا	۲۸۷
۱۱	شرائط وصی	۲۸۷
۱۲	موصی الیہ میں شرائط پائے جانے کے لئے معتبر وقت	۲۸۸
۱۳	وصی کا اختیار	۲۸۹
۱۴	وصی کے عقود اور تصرفات کا حکم	۲۹۰
۱۵	وصی کا نگراں اور اس کی ذمہ داری	۲۹۳
۱۶	اوصیاء کا متعدد ہونا	۲۹۳
۱۷	وصایت پر اجرت	۲۹۵

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

موسوعہ فقہیہ

اِنشاء

تعریف:

۱- لغت میں اِنشاء کا معنی کسی شئ کو شروع کرنا، بلند کرنا اور اوپر اٹھانا ہے، جیسے قرآن پاک کی اس آیت میں وارد ہے: "وَهُوَ الَّذِيْ أَنْشَأَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ"(۱) (اور وہ وہی (اللہ) تو ہے جس نے باغ پیدا کئے (ٹٹیوں پر) چڑھائے ہوئے اور بغیر چڑھائے ہوئے)۔

اِنشاء سے فعل مجرد "نشأ ینشأ" استعمال ہوتا ہے، اہل عرب بولتے ہیں: "نشأ السحاب نشءً ونشوءًا" جب گھٹا اٹھے اور ظاہر ہو جائے، فرمان باری ہے: "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ"(۲) (اور اسی کے اختیار میں ہیں جہاز جو سمندر میں پہاڑوں کی طرح اونچے کھڑے ہیں)۔

زجاج اور فراء کا قول ہے کہ "منشآت" ایسی کشتیوں کو کہا جاتا ہے جن کے بادبان کافی بلند اور اونچے ہوں(۳)۔

قلقشندی کہتے ہیں کہ اہل ادب کے نزدیک اِنشاء سے مراد ہر ایسی تحریر ہے جس میں کلام کی تالیف اور معانی کی ترتیب ملحوظ ہو(۴)۔

اہل بلاغت اور اہل اصول کی اصطلاح میں اِنشاء کلام کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک کلام کی دو قسمیں ہیں: خبر اور اِنشاء۔

خبر اس کلام کو کہیں گے جس میں بالذات صدق وکذب کا احتمال ہو جیسے "قام زید" (زید کھڑا ہوا) "أنت أخي" (تم میرے بھائی ہو)، اور انشاء ایسے کلام کو کہتے ہیں جس میں صدق وکذب کا احتمال نہ ہو، کیونکہ اِنشاء کے اندر خارج میں کسی ایسی نسبت کا وجود نہیں ہوا کرتا جس کی کلام سے مطابقت یا عدم مطابقت کا سوال پیدا ہوتا ہو۔ انشاء کو انشاء اسی لئے کہا جاتا ہے کہ آپ ہی نے اسے وجود بخشا ہے، کیونکہ خارج میں اس کا کوئی وجود اس سے پہلے نہیں تھا۔

۲- اِنشاء کی دو قسمیں ہیں:

اول: اِنشاء طلبی: اس کو صرف طلب بھی کہتے ہیں، اور اس سے وہ انشاء مراد ہے جس سے وضع کے اعتبار سے طلب سمجھا جائے، چنانچہ جو چیز خارج میں موجود نہ ہو اس کے ذریعہ اس کا حاصل کرنا مطلوب ہوتا ہے، اور اگر مطلوب ماہیت کا ذکر کرنا ہو تو وہ استفہام ہے، اور مطلوب ماہیت کا ایجاد ہو تو امر، اور مطلوب ماہیت سے روکنا ہو تو نہی ہے، علی ہذا القیاس۔

دوم: اِنشاء غیر طلبی۔

بعض اہل اصول کے نزدیک کلام کی تین قسمیں ہیں: خبر، طلب اور انشاء۔ ان حضرات نے اسی کو طلب کہا ہے جس کو دوسرے حضرات انشاء طلبی کہتے ہیں اور انشاء اس کے علاوہ ہے، جیسے عقود کے الفاظ "بعت" (میں نے بیچا)، "اشتریت" (میں نے خریدا) وغیرہ۔

(محمد اعلی) تھانوی فرماتے ہیں: محققین کے نزدیک "طلب" انشاء میں داخل ہے، مثلاً "اضرب" کا معنی "ضرب" کی طلب ہے جو کہ لفظ میں شامل ہے، جہاں تک اس "ضرب" کا تعلق ہے جو اس کے بعد واقع ہوتی ہے وہ طلب سے متعلق (اور اس کا نتیجہ) ہے، خود طلب نہیں ہے۔

---

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

(۲) سورۂ رحمٰن/ ۲۴۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) صبح الاعشی فی صناعۃ الانشاء ۱/ ۵۴ طبع دار الکتب المصریہ۔

علاوہ ازیں امر، نہی، استفہام، تمنی اور نداء انشاء طلبی میں داخل ہیں اور افعال مدح وذم اور تعجب وقسم کے افعال انشاء غیر طلبی میں داخل ہیں۔

۳-فقہاء اور اہل اصول کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ الفاظ عقود جیسے "بعت" اور "اشتریت" اور ایسے ہی الفاظ فسوخ (جنہیں معاملات کو توڑنے اور ختم کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے) جیسے "طلقت"، "أعتقت" اور "ظاهرت" وغیرہ، نیز قاضی اور جج کے فیصلوں کے صیغے مثلاً "حكمت بكذا" (میں نے یہ فیصلہ صادر کیا) آیا یہ سارے الفاظ خبر ہیں یا انشاء؟ اختلاف کا محل وہ الفاظ نہیں ہیں جن کا مقصود سابق عقد یا سابق تصرف کی خبر دینا ہو جیسے کوئی کہے: "أعتقت عبدي أمس" (میں نے گذشتہ کل اپنے غلام کو آزاد کر دیا) اور "وقفت داري اليوم" (میں نے آج اپنا گھر وقف کر دیا) بلکہ محل اختلاف وہ الفاظ ہیں جن کا مقصد عقد یا تصرف کو وجود میں لانا ہو، یعنی وہ الفاظ جو عقد یا تصرف کا سبب ہوں، اور وہ عقد میں ایجاب وقبول ہیں، مثلاً "بعت" اور "اشتریت" (کہ یہ انشاء ہیں یا خبر؟)۔

شافعیہ کا خیال ہے کہ یہ انشاء ہیں، اس لئے کہ مثلاً لفظ "بعت" کی دلالت اس معنی پر جو بیع کو واجب کرنے والا ہے اور جو معاملہ بیع کے وقت بائع کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، "عبارة النص" کی دلالت ہے، پس وہ خبری معنی سے انشاء کے لئے عرفاً منتقل کر لیا گیا ہے۔ شافعیہ اپنے مدعا کے اثبات میں کہتے ہیں کہ اگر یہ الفاظ "خبر" ہوتے تو ان میں صدق وکذب کا احتمال ہوتا، لیکن یہ احتمال ان الفاظ میں نہیں پایا جاتا، نیز یہ کہ اگر یہ الفاظ "خبر" ہوتے تو ان کے لئے خارجی نسبت بھی درکار ہوتی جس کے ساتھ وہ خبر مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے۔

حنفیہ کے یہاں یہ "خبر" ہیں، کیونکہ انشاء کا معنی "اقتضاء النص" سے نکلتا ہے، نہ کہ "عبارة النص" سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ "بعت واشتریت" کے الفاظ حصول بیع کی حکایت کا معنی دیتے ہیں اور حصول بیع کی حکایت اس وقت صحیح ہوگی جب بیع کو واجب کرنے والا معنی پہلے سے موجود ہو، لہذا بیع کو ثابت کرنے والا معنی لازم اور مقدم ہوتا ہے اور عبارت کے ذریعہ اس معنی کی خبر دی جاتی ہے۔ اس کی دلیل حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ یہ الفاظ اخبار کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور اخبار سے انشاء کی طرف منقول ہونا ثابت نہیں ہے۔

تھانوی نے حنفی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شافعیہ کے قول کو ترجیح دی ہے، اور علمائے بیان وبلاغت کی رائے بھی یہی ہے[1]۔

اس مسئلہ کی متعلقہ تفصیل اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

انشغال الذمہ

دیکھئے: "ذمہ"۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون: مادہ (خبر، ھا) ۲/ ۳۱۲، ۳۱۴، ۶/ ۱۳۶۰ طبع الہند، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۰۳، ۱۰۶، العضد علی مختصر ابن الحاجب ۱/ ۲۲۲، شروح تلخیص المفتاح مع حواشی ۲/ ۲۳۴ طبع عیسی الحلبی، التعریفات للجرجانی۔

أنصاب

تعریف:

۱- أنصاب: نصب کی جمع ہے، ایک قول یہ ہے کہ نصب جمع ہے جس کا واحد نصاب ہے، اور نصب وہ چیز ہے جو بطور علامت کھڑی کی جائے، ایک رائے یہ ہے کہ نصب سے بت مراد ہیں، ایک خیال یہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا جن چیزوں کی بھی پوجا کی جاتی ہے وہ بھی نصب کا مصداق ہیں، اسی وجہ سے فراء کہتے ہیں کہ نصب سے مراد گویا کہ پتھر کے بنے ہوئے وہ معبود ہیں جن کی پرستش کی جاتی ہے۔

أنصاب وہ پتھر ہیں جو کعبہ کے گرد نصب کئے جاتے تھے، پھر وہاں غیر اللہ کا نام لیا جاتا تھا اور جانور ذبح کئے جاتے تھے جیسا کہ مجاہد، قتادہ اور ابن جریج سے مروی ہے کہ نصب سے مراد پتھروں کے نصب شدہ وہ بت ہیں جن کی پوجا مشرکین کرتے تھے، اور ان کی قربت حاصل کرنے کے لئے جانور بھی ذبح کرتے تھے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

أصنام او رأوثان:

۲- أصنام صنم کی جمع ہے، ایک قول یہ ہے کہ صنم پتھر یا لکڑی کا بنا ہوا بت ہے، یہ قول حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، طلبۃ الطلبہ ص/ ۸۵۱ طبع دار الطباعۃ العامرہ، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۸۰ طبع المطبعۃ البہیہ، تفسیر القرطبی ۶/ ۵۷ طبع دار الکتب، بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۷۶ طبع الامام، المہذب ۲/ ۲۸۷۔

ایک قول یہ ہے کہ صنم چاندی، پیتل یا لکڑی کا بنا ہوا مجسمہ ہے جسے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے لوگ پوجتے تھے۔

اور ایک قول ہے کہ: صنم سے وہ بت مراد ہے جو کسی جانور کی شکل میں ہو۔

اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا جسے بھی پوجا جائے وہ صنم ہے[1]۔

أنصاب اور أصنام میں فرق یہ ہے کہ صنم سے مراد وہ مورتی ہوتی ہے جس میں نقش ونگار کے ساتھ ساتھ کسی کی شبیہ بھی ہوا کرتی ہے، جب کہ أنصاب ایسے نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ نصب کردہ پتھر ہیں[2]۔

امام جصاص کی کتاب "احکام القرآن" میں ہے کہ: وثن اور نصب ایک ہی چیز ہے، اور اس امر کی دلیل کہ لفظ "وثن" سے مراد وہ مجسمہ ہے جس میں کسی کی تصویر نہ بنائی گئی ہو، اس واقعہ میں ہے کہ حضرت عدی بن حاتم جس وقت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں تشریف لائے تھے، اس وقت ان کی گردن میں صلیب لٹک رہی تھی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا تھا: "ألق هذا الوثن من عنقك"[3] (اپنی گردن سے یہ وثن نکال دو)، اس روایت میں نبی کریم ﷺ نے صلیب کو وثن کا نام دیا، اس میں اس بات کی واضح دلیل ہے کہ نصب اور وثن ہر اس چیز کا نام ہے جسے عبادت کے لئے نصب کیا جائے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، المہذب ۲/ ۸۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۸۰، تفسیر طبری ۹/ ۵۰۸ طبع دار المعارف۔

(۳) حدیث: "ألقِ هذا الوثن من عُنُقِكَ ......" کی روایت ترمذی (تحفۃ الأحوذی ۸/ ۴۹۲ طبع مکتبہ سلفیہ) نے کی ہے اور ترمذی نے اس حدیث کو غریب کہا ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی "غطیف بن أعین" ہیں جو حدیث کے سلسلہ میں غیر معروف ہیں۔

اگر چہ اس میں تصویر اور نقش ونگار نہ ہو۔ اس رائے کی بنیاد پر أنصاب اور أوثان غیر مصور ہونے میں یکساں ہوں گے[۱]، لیکن پہلی رائے کی بنیاد پر أنصاب اور أوثان میں فرق یہ ہوگا کہ أنصاب بغیر شکل وصورت والے پتھر ہیں، اور أوثان شکل صورت والے پتھر ہیں۔

تماثیل (مجسمے):

۳-تماثیل تمثال کی جمع ہے، اس سے پتھر یا غیر پتھر کا بنا ہوا مجسمہ مراد ہوتا ہے، خواہ اللہ کو چھوڑ کر اس کی پوجا کی جائے یا نہ کی جائے [۲]۔

أنصاب حرم (حدود حرم پر دلالت کرنے والے علامتی پتھر):

۴-حرم مکہ سے مراد مکہ کے اطراف واکناف کے وہ علاقے ہیں جو مکہ کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور جنہیں اللہ تعالی نے تقدس واحترام کا وہی رتبہ عطا فرمایا ہے جو مکہ مکرمہ کو حاصل ہے۔ حدود حرم کی تعیین کے لئے واضح علامتیں گڑے ہوئے پتھروں کی شکل میں حرم مکہ کے ہر طرف موجود ہیں۔

ایک قول ہے کہ ان پتھروں کو سب سے پہلے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلاۃ والسلام نے جبریل امین کی رہنمائی میں نصب فرمایا تھا، جب کہ ایک قول یہ ہے کہ انہیں اسماعیل علیہ السلام نے نصب فرمایا تھا، پھر یہ پتھر یوں ہی باقی رہ گئے یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے سال انہیں نصب فرمایا، آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے یہ سنت قائم رکھی [۳] (دیکھئے: **أعلام الحرم**)۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/۳۸۰، المفردات للراغب۔
(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۳) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/۵۴ طبع عیسی الحلبی۔

أنصاب حرم اور أنصاب کفار کے درمیان فرق یہ ہے کہ أنصاب حرم وہ علامات ہیں جن سے حرم کی حدود معلوم ہوتی ہیں، نہ وہ مقدس سمجھے جاتے ہیں اور نہ ان کی عبادت کی جاتی ہے، جب کہ کفار کے أنصاب (پتھروں کے بت ان کی نگاہوں میں) نہایت مقدس ہوا کرتے تھے، ان کے ذریعہ غیر اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا تھا اور جانوروں کو ان کے پاس ذبح کیا جاتا تھا۔

بتوں پر جانور ذبح کرنے کا حکم:

۵-دور جاہلیت کے لوگوں کی بری عادتوں میں سے ایک عادت بتوں پر جانوروں کے ذبح کرنے کی تھی، کیونکہ یہ لوگ خود پتھروں کو نصب کرتے، ان کے لئے انتہائی عقیدت واحترام کا جذبہ رکھتے اور ان کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ذبیحوں کے نذرانے پیش کرتے، اللہ سبحانہ وتعالی نے بتایا ہے کہ یہ ذبیحے حلال نہیں ہیں، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ**" [۱] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جو (جانور) کہ غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مر جائے اور جو کسی ضرب سے مر جائے اور اونچے سے جو گر کر مر جائے اور جو کسی کے سینگ سے مر جائے اور جس کو درندے کھانے لگیں سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو (جانور) پرستش گاہوں پر ذبح کیا جاوے)۔

ابن جریج فرماتے ہیں: "**وما ذبح علی النصب**" کے مفہوم

(۱) سورۂ مائدہ/۳۔

میں بت کی تعظیم کی نیت ہوتی ہے۔

ابن زید کا قول ہے: "ما ذبح علی النصب" اور "ما أهل به لغیر اللّٰه" دونوں کی مراد ایک ہے۔

اور ابن عطیہ کہتے ہیں: "ماذبح علی النصب" ما أهل به لغیر الله کا جزء ہے، لیکن ثانی الذکر کے تذکرہ کے بعد اول الذکر کا تذکرہ محض اس کی شہرت کی بناپر ہے [۱]۔

بت گری، بت کی خرید وفروخت اور اسے رکھنے کا حکم:

۶ – ہر وہ چیز جو اللہ کے سوا پوجنے کی غرض سے بنائی گئی ہو انصاب کہلاتی ہے، انصاب اپنے اس عمومی اور ہمہ گیر مفہوم کے اعتبار سے "رجس من عمل الشیطان" کا مصداق ہے جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیت میں وارد ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ" [۲] ((بات یہی ہے کہ) شراب اور جوا اور بت (وغیرہ) اور قرعہ کے تیر (یہ سب) گندے شیطانی کام ہیں، سوان سے بالکل الگ رہو)۔

اور قاعدہ کلیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو حرام کردیا ہے، ان کو بنانا، بیچنا، خریدنا اور ان کو رکھنا بھی حرام ہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی انسان یا کسی جاندار کا مجسمہ بنانا، خواہ پتھر یا لکڑی یا مٹی وغیرہ کا ہو، اس کے بنانے والے کے حق میں حرام ہے، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "الذین یصنعون هذه الصور یعذبون یوم القیامة، یقال لهم: أحیوا ما خلقتم" [۳] (جو لوگ یہ تصویریں بناتے ہیں، انہیں قیامت کے روز عذاب دیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ اپنی اس تخلیق میں جان ڈالو)۔ نیز حضرت مسروق ایک روایت میں کہتے ہیں کہ ہم عبد اللہ کے ساتھ ایک شخص کے گھر میں داخل ہوئے جس میں کچھ مجسمے رکھے ہوئے ملے، حضرت عبد اللہ نے ان مجسموں میں سے ایک کے بارے میں پوچھا کہ یہ کس کا مجسمہ ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ یہ حضرت مریم کا مجسمہ ہے، تو حضرت عبد اللہ نے کہا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: "إن أشد الناس عذابا یوم القیامة المصورون" [۱] (لوگوں میں سب سے زیادہ سخت عذاب قیامت کے دن تصویر بنانے والوں کو دیا جائے گا)، جس طرح تصویر خود بنانا حرام ہے ایسے ہی دوسرے کو بنانے کا حکم دینا بھی حرام ہے [۲] بلکہ مذکورہ بالا تصاویر کے بنانے کی اجرت لینا بھی ناجائز ہے، یہ حکم علی الاطلاق ان تمام تصاویر میں جاری ہوگا جو مجسم ہوں لیکن حرمت میں مزید شدت اس وقت آجائے گی جب کہ یہ تصاویر وہ ہوں جنہیں ماسوی اللہ پوجنے کی غرض سے بنایا گیا ہو۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو بت تراشی کے لئے اجرت پر رکھا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا [۳]، کیونکہ گناہ کے کاموں پر اجارہ درست نہیں [۴]۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ بت اور صلیب کی چوری میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ معصیت کو ختم کرنے کی کوشش ایک مستحسن فعل ہے، لہذا اس میں شبہ ہے کہ یہ سرقہ ہے یا معصیت کا ازالہ؟ (اور شبہ سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں)، اس کی نظیر کسی کی

---

(۱) تفسیر قرطبی ۶/ ۵۷ طبع دار الکتب۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۹۰۔
(۳) حدیث: "إن الذین یصنعون هذه الصور ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۸۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن أشد الناس عذابا یوم القیامة المصورون" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۷/ ۷، منح الجلیل ۲/ ۱۶۶–۱۶۷، المہذب ۲/ ۶۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۶ طبع الجمالیہ، القلیوبی ۳/ ۲۹۷ طبع عیسی الحلبی۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ترکی۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۵ طبع سوم۔

شراب کو بہا دینا ہے[1] (دیکھئے: "سرقۃ" کی اصطلاح)۔

۷-جس طرح مذکورہ بالا اشیاء کا بنانا حرام ہے، ایسے ہی ان کا کاروبار کرنا اور ان کو اپنے لئے بطور خاص رکھنا بھی حرام ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"[2] (بے شک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار جانور، خنزیر اور بتوں کی خرید فروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔

علامہ ابن القیم فرماتے ہیں: ہر وہ آلہ جو کسی بھی طریقہ سے شرک کے لئے بنایا گیا ہو اور کسی بھی نوعیت کا ہو، خواہ وہ مورتی ہو یا وثن یا صلیب، اس کی خرید فروخت اس حدیث کی رو سے حرام ہے، یہ سب ایسی چیزیں ہیں جنہیں ختم کرنا اور دور کرنا واجب ہے، ان کی خرید فروخت ان کے رکھنے اور ان کے بنانے کا ایک ذریعہ ہے، اس لئے ان کی خرید فروخت حرام ہے[3]۔

بلکہ وہ پتھر، لکڑی یا کوئی اور مادہ جن سے یہ چیزیں بنائی جاتی ہیں (اگرچہ وہ مال ہوں اور ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہو) ان کی بیع ایک ایسے شخص کے ہاتھ جو انہیں چیزوں کے بنانے کے واسطے انہیں خرید رہا ہو، ناجائز ہے، جیسے جمہور فقہاء کے نزدیک شراب بنانے والے سے انگور کی بیع صحیح نہیں ہے، اسی طرح جوا سے متعلق ساز وسامان کی بیع کسی مکان کو گرجا گھر بنائے جانے کے واسطے فروخت کرنا، صلیب بنانے والے سے لکڑی فروخت کرنا اور پیتل کو ناقوس بنانے والے کے ہاتھ فروخت کرنا بھی صحیح نہیں ہے، الغرض ہر ایسی چیز کی بیع جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ مشتری اسے ناجائز طور پر استعمال کرے گا، ناجائز ہوگی[1]۔

امام سرخسی نے "المبسوط" کے "باب الأشربۃ" میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول نقل فرمایا ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ"[2] (بات یہی ہے کہ) شراب اور جوا اور بت (وغیرہ) اور قرعہ کے تیر (یہ سب) گندے شیطانی کام ہیں، سو ان سے بالکل الگ رہو)، اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں واضح فرما دیا کہ یہ ساری چیزیں "رجس" (گندگی) ہیں اور "رجس" حرام لعینہ اور شیطانی عمل ہے[3]۔

أنصاب وغیرہ کے برباد کرنے پر ضمان کا حکم:

۸-بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی نے کوئی صلیب یا بت توڑ دیا تو اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا، کیونکہ ان چیزوں کی خرید فروخت کا ناجائز ہونا حضور علیہ السلام کے اس فرمان سے ثابت ہے: "إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْمَيْتَةِ وَالأَصْنَامِ"[4] (بے شک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار جانور، خنزیر اور بتوں کی خرید فروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔ (ملاحظہ ہو: ضمان کی اصطلاح)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۲۶، منح الجلیل ۲/۱۶۷، مغنی المحتاج ۳/۲۶۶، القلیوبی ۳/۲۹۷، المغنی ۷/۶۔

(۲) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) زاد المعاد ۴/۲۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۵۰، الحطاب ۴/۲۵۴، ۲۵۸ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، الخرشی ۵/۱۱ طبع دار صادر، منح الجلیل ۲/۶۹۳، المہذب ۱/۱۹، ۲۶۸، ۳۸۱، مغنی المحتاج ۲/۱۲، المغنی ۴/۲۸۳، ۵/۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۵۵ طبع دار الفکر۔

(۲) سورۂ مائدہ/۹۰۔

(۳) المبسوط ۲۴/۲ طبع دار المعرفہ، بیروت۔

(۴) ابن عابدین ۵/۱۳۳، المغنی ۵/۳۰۱، مغنی المحتاج ۲/۲۸۵۔

إنصات

تعریف:

۱- إنصات کالغوی اور اصطلاحی معنی ہے: بغور سننے کے لئے خاموش رہنا[۱] جب کہ بعض حضرات نے "إنصات" کی تعریف صرف سکوت سے کی ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استماع:

۲- استماع: کسی بات کے سمجھنے کے ارادے سے یا اس سے استفادہ کی غرض سے سننے کا قصد کرنا استماع ہے اور انصات صرف بغور سننے کی خاطر خاموش رہنا ہے[۳]۔

الفروق في اللغة میں ہے: کسی بات کو سمجھنے کی خاطر پوری توجہ

= اور حدیث: "إن الله ورسوله حرم بیع الخمر" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغرب، المصباح المنیر بلسان العرب: مادہ (نصت)، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۹ طبع البہیہ، تفسیر الرازی ۱۵/ ۱۰۳ طبع البہیہ، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۸۱ شائع کردہ دار المعرفہ، القلیوبی ۱/ ۲۸۰ طبع الحلبی۔

(۲) روح المعانی ۹/ ۱۵۰ طبع منیریہ المجموع ۴/ ۵۲۳ طبع السلفیہ البدائع ۱/ ۲۶۴ طبع اول۔

(۳) مفردات الراغب، المغنی ۹/ ۱۷۳ طبع الریاض، المصباح المنیر، الفروق فی اللغہ/ ص ۸۱ طبع دار الآفاق، المجموع ۴/ ۵۲۳۔

اور دھیان دے کر اس سے استفادہ کرنا استماع ہے، اس لئے "إن الله یستمع" کہنا صحیح نہ ہوگا[۱]۔

ب- سماع:

۳- سماع سمع کا مصدر ہے، سماع کے اندر مسموع کا قصد وارادہ شرط نہیں ہوا کرتا جبکہ إنصات کے اندر مسموع کا قصد شرط ہے[۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- فقہاء کے یہاں إنصات کی بحث چند مقامات پر ملتی ہے، بعض حسب ذیل ہیں:

خطبہ جمعہ کے دوران إنصات: جمہور فقہاء کے نزدیک خطبہ جمعہ کے موقع پر موجود شخص کے لئے إنصات واجب ہے، اس میں اختلاف بھی ہے اور تفصیل بھی[۳]۔ اس کے لئے "استماع" کی اصطلاح ملاحظہ کی جائے۔

خطبہ عیدین میں إنصات: اس کا حکم بھی خطبہ جمعہ کے إنصات ہی جیسا ہے، جس کی صراحت حنفیہ اور شافعیہ نے کی ہے، مالکیہ کے نزدیک إنصات مندوب ہے[۴]۔

امام کی جہری قراءت کے وقت نماز میں إنصات، اسی طرح نماز

(۱) الفروق فی اللغہ/ ص ۸۱۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) المجموع ۴/ ۵۲۳، ۵۲۵ طبع المنیریہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، المغنی ۲/ ۳۲۰، ۳۲۵۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، شرح الروض ۱/ ۲۸۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، ۱۰۳ شائع کردہ مکتبہ المکرمہ، الحطاب ۲/ ۱۹۶ طبع لیبیا، المغنی ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۱/ ۳۴۳ طبع النصر الحدیثہ، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۱۔

کے باہر قرآن مجید کی تلاوت کے وقت انصات شرعاً مطلوب ہے، اس لئے کہ اللہ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا"[۱] (اور جب قرآن پڑھا جایا کرے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)۔

اس بحث کی مکمل تفصیل ''استماع'' کی اصطلاح میں موجود ہے۔

(۱) سورۂ اعراف / ۲۰۴، ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۴۸، الفخر الرازی ۱۵/ ۱۰۴۔

انضباط

تعریف:

۱- ہمارے پاس موجود قدیم عربی ڈکشنریوں میں ''انضباط'' کا لفظ نہیں ملا، جب کہ اس کا فعل جدید عربی لغت ''المعجم الوسیط'' میں یوں ملتا ہے: ''انضبط'' ''ضبط'' کا فعل مطاوع ہے، اور ضبط کا مفہوم ہے: کسی چیز کی ہوشیاری سے حفاظت کرنا اور لفظ ''ضابطہ'' کا معنی ہے: قاعدہ، اس کی جمع ''ضوابط'' ہے[۱]۔

انضباط کا اصطلاحی معنی ہے: ضابطہ یعنی کلی حکم کے تحت داخل ہونا[۲] اور اسی سے کوئی چیز معلوم ہوتی ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

۲- اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ علت کے منجملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ علت ایسا وصف ہو جو حکمت کو منضبط کرنے والا ہو، محض حکمت نہ ہو، اس لئے کہ حکمت منضبط نہیں ہوتی ہے اور اس کی مثال ''مشقت'' ہے، اس لئے کہ یہ بالکل واضح ہے کہ مشقت کی ہر مقدار معتبر نہیں ہے، بلکہ ایک مقدار معتبر ہے اور وہ اپنی ذات میں منضبط نہیں ہے، لہذا اس کے سبب کے ذریعہ اس کو منضبط کیا گیا اور وہ سفر ہے۔

(۱) تاج العروس ''ضبط''۔
(۲) المرجع للعلایلی۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۶۔

اگر حکمت منضبط صورت میں پائی جاری ہو تو کسی مانع کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کا ارتباط اس حکمت سے کیا جانا جائز بلکہ واجب ہے، کیونکہ حکمت ہی درحقیقت مناسب اور مؤثر ذریعہ ہوا کرتی ہے، لیکن اس سلسلے میں دوسرا قول بھی ہے کہ حکمت کے منضبط ہونے کے باوجود حکم کو حکمت سے مربوط کرنا جائز اور درست نہیں [1]۔ اس مسئلہ سے متعلق مکمل گفتگو کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

مذکورہ بالا بحث کے پس منظر میں حکمت کی مناسبت کے قائلین پر بایں طور اعتراض کیا گیا ہے کہ مناسب غیر منضبط وصف ہے مثلاً حرج، زجر، وغیرہ کہ اس کے الگ الگ درجات ہیں اور اس کے افراد کی ہر مقدار معتبر نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ وصف مناسب تو ضبط وتحدید کے دائرے میں آنے والی چیز ہے، اس کے انضباط کی کل تین شکلیں ہوا کرتی ہیں:

اول: یہ کہ وہ خود منضبط ہو بایں طور کہ مطلق وصف کا اعتبار کیا جائے جیسے ایمان اگر کہا جائے کہ یقین کے بہت سے درجات ہیں تو معتبر مطلق یقین ہوگا، اپنے مختلف افراد میں سے کسی بھی فرد میں پایا جائے۔

دوم: یہ کہ وصف عرفاً منضبط ہو جیسے منفعت اور مضرت کہ ان دونوں کے اندر انضباط عرف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

سوم: یہ کہ وصف کا انضباط خود شریعت نے غالب گمان کے ذریعہ کر دیا ہو جیسے سفر کہ حرج کا درجہ صرف سفر سے متعین ہوتا ہے، اور جیسے حد کہ اس کے ذریعہ زجر اور توبیخ کی مقدار متعین ہوتی ہے [2]۔

فقہاء کے یہاں "انضباط" کی کچھ مثالیں:

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۲۷۴۔

(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۳۴۱۔

اول: مُسلَم فیہ کا انضباط:

۳- بیع سلم ایسے مال ومٹیریل کے اندر درست ہے جو صنعت کاری کے نتیجہ میں دوسرے مال کے ساتھ مخلوط اور ضم ہو جائیں بشرطیکہ وہ اجزائے مقصودہ جن سے مسلم فیہ بنایا گیا ہے اس صنعت کے ماہرین کے نزدیک منضبط ہوں، اس کی ایک مثال عتابی (دھاگا) ہے جو روئی اور ریشم سے تیار ہوتا ہے، اور دوسری مثال خز ہے جو ریشم، اونٹ کے بال اور اون سے مل کر تیار ہوتا ہے، ایسی صورت میں متعاقدین (بائع ومشتری) میں سے ہر ایک کو ان اجزاء کے اوزان کی صحیح معرفت نہایت ضروری ہوگی، اس لئے کہ ان اجزاء کے فرق کی وجہ سے قیمتوں اور اغراض میں بہت زیادہ فرق ہو جاتا ہے، تو اگر ان امور کا انضباط نہ ہو تو اس سے جھگڑا پیدا ہوگا، اور خاص کر اس صورت میں جھگڑا ہونا زیادہ ہی قرین قیاس ہے جب کہ ان کا انضباط ممکن نہ ہو [1]۔

دوم: قصاص میں انضباط:

۴- جان سے کم درجہ کے قصاص کی صورت میں جنایت کا منضبط اور متعین ہونا شرط ہے مثلاً جوڑ کے پاس سے کاٹنا، اور اگر جنایت کا انضباط ممکن نہ ہو مثلاً پیٹ کے اندر پہنچنے والا زخم تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، برخلاف جان کے قصاص کے، کہ اس صورت میں اس زخم میں انضباط شرط نہیں ہے جو موت کا سبب بنا ہے [2]۔

سوم: مدعی کے دعوی کردہ سامان میں انضباط:

۵- مدعی اگر کسی ایسی شئی کا دعوی کرے جو منضبط اور متعین ہو سکتی ہو تو اسے اس مطلوبہ سامان کے اوصاف ایسے ہی بیان کرنے

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۵، ۱۹۶۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۱۱۴۔

ہوں گے جیسے بیع سلم میں مُسلَم فیہ کے اوصاف بیان ہوتے ہیں، خواہ وہ سامان مثلی ہو جیسے غلہ، یا ذوات القیم میں سے ہو جیسے جانور، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جسے ''باب السلم'' میں ملاحظہ کیا جائے [۱]۔

بحث کے مقامات:

۶ - اہل اصول کے یہاں ''انضباط'' کا ذکر دو مقامات پر ملتا ہے: ایک تو قیاس کی علت سے متعلق گفتگو کے دوران، دوسرے آداب مناظرہ کے بیان کے موقع پر بھی ہوتا ہے جب کہ ان اعتراضات سے بحث ہوتی ہے جو قیاس پر عام طور سے کئے جاتے ہیں۔

اور فقہاء کے یہاں اس کا تذکرہ ''بیع سلم'' اور ''قصاص'' اور ''دعوی'' کی شرطوں پر کلام کے دوران ملتا ہے [۲]۔

(۱) القلیوبی ۲/۳۳۶۔

(۲) حوالہ سابق۔

إنظار

دیکھئے: ''إمہال''۔

أنعام

تعریف:

۱ - لغت میں أنعام جمع ہے، اس کا واحد نَعم ہے، أنعام سے مراد کھر اور ٹاپ والے جانور ہیں یعنی اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ، لیکن زیادہ تر لفظ ''نعم'' کا اطلاق اونٹ ہی پر ہوتا ہے۔ لفظ ''نعم'' مذکر مستعمل ہے جیسے ''نعم وارد''، اور أنعام کا لفظ مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے۔ امام نووی نے واحدی سے اہل لغت کا اجماع نقل کیا ہے کہ أنعام کا اطلاق اونٹ، گائے اور بکری پر ہوتا ہے، اور دوسرا قول ہے کہ أنعام کا اطلاق ان تینوں یعنی اونٹ، گائے اور بکری پر تو ہوتا ہی ہے لیکن اگر صرف اونٹ ہو تو وہ ''نعم'' ہے، اور اگر اونٹ چھوڑ کر صرف گائے اور بکری ہوں تو انہیں ''نعم'' نہیں کہتے [۱]۔

فقہاء کے یہاں أنعام سے اونٹ، گائے اور بکری تینوں مراد ہوا کرتے ہیں [۲]۔ ان کا نام ''نعم'' اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ جانور اللہ تعالی کی طرف سے اپنے بندوں کے اوپر بے پایاں احسانات وانعامات کا مظہر ہوا کرتے ہیں، کیونکہ ایک طرف ان کی وجہ سے مال میں نمو اور بڑھوتری ہوتی ہے تو دوسری طرف ان کی افزائش نسل موجب خیر وبرکت ہے، نیز ان کا دودھ، اون اور بال و دیگر عمومی منفعتیں، یہ سب اللہ تعالی کے انعامات کے مظاہر ہیں [۳]۔

(۱) المصباح المنیر، الصحاح مادہ (نعم)، قلیوبی وعمیرہ ۲/۳، طبع عیسی الحلبی۔

(۲) القلیوبی ۲/۳، ۳/۲۰۳۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۱۱۸ شائع کردہ دار الباز۔

أنعام سے متعلق شرعی احکام اور بحث کے مقامات:

۲-فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نصاب کے بقدر کسی کے پاس أنعام ہوں تو ان میں زکاۃ واجب ہوگی [۱]۔ حضرت ابو ذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كانت وأسمن تنطحه بقرونها وتطؤه بأخفافها، كلما نفذت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس" [۲] (جو شخص، اونٹ، گائے اور بکریوں کا مالک رہا ہو اور وہ ان کی زکاۃ نہ ادا کرتا ہو تو قیامت میں اس کے یہ جانور خوب بڑے اور موٹے ہوکر آئیں گے اور اس مالک کو اپنے سینگوں سے ماریں گے اور اپنے کھروں سے روندیں گے، جب آخری جانور اسے اس طرح کرلے گا تو پھر پہلا جانور لوٹے گا یہاں تک کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہوجائے)۔

أنعام کے تینوں انواع اونٹ، گائے اور بکری کے نصاب اور ان میں واجب مقدار زکاۃ کی تفصیلات کے لئے "زکاۃ" کی اصطلاح ملاحظہ فرمائی جائے۔

قربانی کا جانور جو حرم میں بھیجا جائے نیز قربانی اور عقیقہ وغیرہ میں ذبح کئے جانے والے جانور جو شرعاً مطلوب ہیں، ان سب میں أنعام ہی کے انواع میں سے جانور کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ [۱] (اور تاکہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں ان چوپایوں پر جو اللہ نے ان کو عطا کئے ہیں، پس تم بھی اس میں سے کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ)۔

ہدی یعنی قربانی کے وہ جانور جو حرم میں بھیجے جاتے ہیں ان میں افضل ترین اونٹ ہے، اس کے بعد گائے، پھر بکری کا درجہ ہے [۲]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرّب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرّب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرّب كبشا أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرّب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرّب بيضة" [۳] (جو شخص جمعہ کے دن غسل جنابت کرے پھر مسجد میں (اول ساعت میں) حاضر ہو تو گویا اس نے ایک بدنہ (اونٹ) کی قربانی کی اور جو شخص دوسری ساعت میں پہنچے تو گویا اس نے ایک گائے کی قربانی کی اور جو تیسری ساعت میں پہنچے تو گویا اس نے سینگ والے ایک مینڈھے کی قربانی کی اور جو چوتھی ساعت میں پہنچے تو اس نے گویا ایک مرغی قربانی کی اور جو پانچویں ساعت میں پہنچے تو اس نے گویا ایک انڈے کی قربانی کی)۔

اور أنعام جنہیں بطور ہدی یا عقیقہ یا قربانی استعمال میں لایا جاتا

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۷، ۱۹ طبع اول بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸، قلیوبی وعمیرہ علی المحلی ۲/ ۳، ۸، ۹، المغنی ۲/ ۵۷۷، ۵۹۱، ۵۹۲ طبع ریاض۔

(۲) حضرت ابوذر کی حدیث: "ما من صاحب إبل....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) اور احمد (۵/ ۱۵۸، ۱۵۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے الفاظ امام احمد کے ہیں۔
نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۱۹، المحلی مع حواشی قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۸ جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۹، المغنی ۲/ ۵۹۱۔

(۱) سورۂ حج/ ۲۸۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۷۴، ۵۷۶ طبع اول المنار۔

(۳) حدیث: "من اغتسل يوم الجمعة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے ان سے متعلق مخصوص احکام ہیں جن کو متعلقہ اصطلاحات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

أنعام کو ذبح کرنا اور ان کا کھانا حل وحرم میں اور حالت احرام میں جائز ہے، ہاں! شکار کئے ہوئے وحشی جانور حرام ہیں، نیز أنعام میں سے مردار وغیرہ حرام ہیں، ان کی تفصیل ''أطعمہ'' کی اصطلاح میں مذکور ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ''[1] (تمہارے لئے چوپائے مویشی جائز کئے گئے ہیں بجز (ان چیزوں کے) جن کا ذکر (آگے) تم سے کیا جاتا ہے، ہاں شکار اس حال میں کہ تم احرام میں ہو، جائز نہیں)۔

أنعام کے شرعی طریقہ ذبح کے معاملہ میں افضل یہ ہے کہ اونٹ میں نحر اور گائے اور بکری میں ذبح کے معروف طریقہ کو بروئے کار لایا جائے۔

اس کے علاوہ فقہاء صدقات کی تقسیم پر گفتگو کرتے وقت صدقہ کے اونٹ کے داغنے کی بحث کرتے ہیں[2]، اسی طرح تصریہ[3] کی وجہ سے خیار رد کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے وہ فقہاء ذکر کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں، پھر جو حضرات خیار رد کے قائل بھی ہیں تو ان میں سے بعض علماء اس خیار کو صرف ''نعم'' کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں جبکہ بعض دوسرے حضرات کے یہاں علی الاطلاق نعم وغیر نعم مصراۃ جانور میں خیار رد حاصل ہوتا ہے۔ مسئلہ کا تفصیلی بیان فقہاء ''خیار عیب'' کے ذیل میں فرماتے ہیں[4]۔

(۱) سورۂ مائدہ / ۱۔
(۲) تفسیر قرطبی؍ آغاز سورہ مائدہ۔
(۳) تصریہ کا مفہوم یہ ہے کہ بکری کے دودھ کو چند دنوں تک محض اس لئے دوہنا چھوڑ دیا جائے کہ تھن میں دودھ ڈھیر سا اکٹھا ہو جائے۔
(۴) القلیوبی ۲/ ۲۱۰۔

انعزال

تعریف:

۱- انعزال عزل سے باب انفعال کا مصدر ہے، اور عزل کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شئ کو دوسری شئ سے الگ کر دیا جائے، ''عزلت الشيء عن الشيء'' اس وقت بولتے ہیں جبکہ ایک شئ کو دوسری شئ سے الگ کر دیتے ہیں، اور اسی معنی میں ''عزلت النائب أو الوكيل'' ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ میں نے اپنے نائب یا وکیل کو اس کے اختیارات سے سبکدوش کر دیا[1]۔

فقہاء کے یہاں لفظ ''انعزال'' کے استعمالات دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس کا مفہوم ہے: کسی با اختیار شخص کا اپنے حق تصرف سے علاحدگی اختیار کر لینا۔

انعزال کبھی تو کسی کے معزول کرنے سے ہوتا ہے اور کبھی صرف حکما ہوا کرتا ہے جیسے مرتد اور مجنون کا انعزال[2]۔

اجمالی حکم:

۲- اصل یہ ہے کہ جس شخص کو کسی مخصوص صلاحیت ولیاقت یا مخصوص شرائط کی بنا پر کوئی ذمہ داری سونپی گئی ہو، بعد ازاں اس کی وہ صلاحیت ولیاقت یا بنیادی شرائط (نہ کہ شرائط اولویت) اس میں سے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ''عزل''۔
(۲) الوجیز للغزالی ۲/ ۲۳۸، ۲۳۹۔

ختم ہوجائیں تو اب یہ شخص خود بخود بغیر کسی کے معزول کئے اپنی سابقہ ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گا، یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اس ضابطہ کی تطبیقات میں تفصیلات ہیں جنہیں متعلقہ عناوین واصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے مثلاً امامت، قضاء، وقف کی تولیت اور ایسے ہی یتیم وغیرہ پر ولایت کے مسائل۔

اس موقع پر یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ انعزال (خود بخود معزولی) اور استحقاق عزل (معزول کئے جانے کا مستحق ہونا) ان دونوں میں واضح فرق ہے، کیونکہ انعزال کی صورت میں عزل کی ضرورت نہیں ہوا کرتی اور معزول شخص کا کوئی بھی تصرف نافذ نہیں ہوا کرتا۔ استحقاق عزل کی صورت یوں ہوا کرتی ہے کہ کوئی منصب دار شخص کسی ایسے امر کا ارتکاب کر بیٹھے جس کی بنا پر ولی امر یا اصیل پر اسے معزول کرنا واجب ہو مثلاً قاضی کا فسق وفجور یا مقدمات کے فیصلہ میں من مانی کرنا اور اس کی رشوت ستانی (کہ ان اسباب کے ہوتے ہوئے ولی امر پر اس کو معزول کرنا واجب ہے)[1]۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، ۳۴۴، جامع الفصولین ۱/ ۱۷، بدائع الصنائع ۴/ ۳۴۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۶، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۹۹، ۳۱۰، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳/ ۱۷۸، المغنی ۵/ ۱۰۱، ۱/ ۱۳۱، ۹/ ۱۰۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۴-۱۲۔

انعقاد

تعریف:

۱- لغت میں انعقاد انحلال کی ضد ہے، اور اسی معنی میں ''انعقاد الحبل'' ہے، لفظ ''انعقاد'' کا معنی وجوب، ارتباط اور تاکد بھی ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں موضوع کے اعتبار سے لفظ انعقاد کی مراد الگ الگ ہوا کرتی ہے مثلاً نماز اور روزہ جیسی عبادات میں انعقاد کا مفہوم ان عبادتوں کے آغاز کا صحیح اور درست ہونا ہے[2]، اور انعقاد الولد کا معنی ماں کا حاملہ ہونا ہے[3]، اور جو عقود ایجاب وقبول پر موقوف ہوتے ہیں ان کے انعقاد کا معنی شریعت میں معتبر طریقہ کے مطابق ایجاب وقبول کا ارتباط ہے[4]۔

متعلقہ الفاظ:

صحت:

۲- جمہور فقہاء کسی عمل کے صحیح ہونے کو انعقاد کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، مثلاً ان کا یہ قول: ''تنعقد الصلاۃ بقراءۃ الآیۃ''

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح، تہذیب الأسماء واللغات: مادہ (عقد)۔

(۲) القلیوبی ۱/ ۱۳۱، ۲/ ۵۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۱۷۷۔

(۴) الکفایۃ علی الہدایہ مع شرح فتح القدیر ۵/ ۴۵۶ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(آیت کی قراءت کرنے سے نماز منعقد ہوتی ہے)، اس سے فقہاء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ آیت کی قراءت سے نماز صحیح ہوا کرتی ہے، لیکن انعقاد اور صحت کے الفاظ پر غور وفکر کرنے سے ان کے درمیان فرق کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ صحت کا حصول ارکان وشرائط کی تکمیل کے بعد ہی ہوا کرتا ہے جبکہ انعقاد میں یہ بات نہیں، کیونکہ یہ بسا اوقات شروط کی تکمیل کے بغیر بھی پایا جاتا ہے[۱]۔

وہ امور جن سے انعقاد متحقق ہوتا ہے:

۳- معاملات کا انعقاد کبھی تو قول سے ہوتا ہے اور کبھی فعل سے، قول سے مراد مثلاً شرعاً عقود کے معتبر صیغوں کے ذریعہ حاصل ہونے والا ارتباط ہے جیسے نکاح وغیرہ[۲]، اور فعل سے مراد بیشتر فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی ہے۔ اس کی تفصیل عقود کے صیغوں میں فقہاء بیان کرتے ہیں۔

بہت سے معاملات کا انعقاد کبھی تو کنائی الفاظ کے ذریعہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ نیت بھی پائی جائے اور کبھی انعقاد کے لئے لفظ صریح کی شرط ہوا کرتی ہے۔

اول الذکر صورت میں وہ معاملات داخل ہوں گے جن کو انسان تنہا کرسکتا ہے مثلاً طلاق، عتاق اور ابراء[۳] کہ ان امور کا انعقاد کنایہ کی صورت میں بھی ہوا کرتا ہے بشرطیکہ نیت بھی موجود ہو، اور یہی حکم ان معاملات کا بھی ہے جن کو انسان تنہا نہیں کرسکتا لیکن وہ معاملہ تعلیق کو قبول کرتا ہے جیسے عقد کتابت اور خلع کا معاملہ، اور اگر وہ

(۱) المستصفی ۱/ ۱۲۳ طبع اول بولاق، فواتح الرحموت مع حاشیہ ۱/ ۱۲۱۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۲ طبع مکتبہ المکرمہ، المجموع ۹/ ۱۶۲، ۱۶۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۱ طبع اول المنار۔

(۳) سابقہ مراجع۔

معاملہ تعلیق کو قبول نہیں کرتا تو اس کے انعقاد میں اختلاف ہے، فقہاء اس کا تفصیلی ذکر عقود کے صیغوں میں کرتے ہیں[۱]۔

جو عبادت اور عقد وغیرہ باطل ہو وہ منعقد نہیں ہوتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جب کہ عقود فاسدہ کے انعقاد میں اختلاف رائے ہے، بیشتر فقہاء عقد فاسد کو بھی منعقد نہیں مانتے، حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد منعقد تو ہوتا ہے، البتہ غیر صحیح رہتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے، اور وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہوتا ہے (گویا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے منعقد قرار پاتا ہے، اور وصف کے غیر مشروع ہونے کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے)[۲]۔

بعض تصرفات، ہزل اور مذاق کی صورت میں بھی منعقد ہوجایا کرتے ہیں، جیسے نکاح وطلاق، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[۳] (تین امور ایسے ہیں جو سنجیدگی سے جس طرح منعقد ہوتے ہیں مذاق سے بھی منعقد ہوجایا کرتے ہیں، وہ تین امور نکاح، طلاق اور رجعت ہیں)، جبکہ بعض دیگر تصرفات ہزل کی صورت میں منعقد نہیں ہوتے ہیں جیسے بیع وغیرہ[۴]۔

بیع ونکاح اور طلاق وغیرہ جیسے اکثر وبیشتر عقود وفسوخ کا انعقاد گونگا کے اشارہ سے ہوجایا کرتا ہے[۵]۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۶۶، ۱۶۷، الروضہ ۳/ ۳۳۸ طبع المکتب الاسلامی، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص/ ۲۳۹ طبع التجاریہ الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۰۷، ۲۱۱، المغنی ۹/ ۳۳۰، ۳۳۱ طبع الریاض، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۷۔

(۳) حدیث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد ......" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۳۶۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے علامہ ابن حجر نے اس حدیث کو التلخیص میں حسن قرار دیا ہے (۳/ ۲۱۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۴) حوالہ سابق، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۳۳۱ طبع اول المنار۔

(۵) تکملہ فتح القدیر مسمی بہ نتائج الافکار ۸/ ۵۱۱ طبع اول بولاق، ابن عابدین

لیکن نطق وگویائی پر قادر شخص کے اشارہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک فی الجملہ انعقاد مکمل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ عبارت وکلام سے اشارہ کی طرف عدول عذر معقول کے بغیر صحیح اور درست نہیں ہوتا [1]۔

مالکیہ کے یہاں گونگے کے علاوہ کا اشارہ تمام عقود میں معتبر ہوا کرتا ہے [2]۔

امامت کبریٰ کا انعقاد ارباب حل وعقد کے انتخاب سے ہوتا ہے، تاہم بیعت امام کے انعقاد کے لئے ارباب حل وعقد کی کم از کم کتنی تعداد ہونی ضروری ہے، اس کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے جسے ''امامت کبری'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے [3]۔

امامت کبری کے انعقاد کی دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ امام اور خلیفۃ المسلمین اپنے بعد ہونے والے شخص کو عہدہ سونپ دے اور ساتھ ہی ساتھ ارباب حل وعقد بحیثیت خلیفہ اس کے ہاتھ پر بیعت بھی کرلیں، مسلمانوں کا اجماع ہے کہ امامت کا عہدہ سونپنا دو وجوہ سے صحیح ہے:

اول: حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بذات خود امامت کبری کا عہدہ حضرت عمرؓ کو سونپ دیا۔

دوم: یہ کہ حضرت عمرؓ نے امامت کبریٰ کا عہدہ اہل شوری کے سپرد کیا، مسلمانوں نے ان ارکان شوری کی کارروائی کو جو اپنے وقت کے اعیان اور سربرآوردہ اشخاص تھے برضاورغبت قبول اور تسلیم کرلیا تھا، کیونکہ ان کے خیال میں امامت کا عہدہ سونپنا درست تھا تو امامت کے انعقاد میں اس کے ولی عہد بنانے پر اجماع ہوگیا [1]۔

لیکن انتخاب یا ولی عہد بنائے بغیر امامت کا انعقاد جمہور فقہاء کے نزدیک نہیں ہوتا ہے، ارباب حل وعقد کو ایسی نازک صورتحال میں اس کے ہاتھ پر امامت کی بیعت کرلینی چاہئے لیکن بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر وہ شخص لوگوں پر غلبہ اور تسلط حاصل کرنے میں کامیاب ہوچکا ہو تو اس کی امامت خود بخود منعقد ہوجائے گی۔ مسئلہ کی مزید تفصیل ''امامت کبریٰ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے [2]۔

مختلف قسم کی ولایتوں کا انعقاد ولی کی موجودگی میں اس کے بالمشافہ کلام اور روبرو گفتگو سے ہوا کرتا ہے جب کہ اس کی عدم موجودگی میں مراسلت اور خط وکتابت سے بھی یہ معاملہ طے ہوسکتا ہے۔ ہر قسم کی ولایت کے انعقاد کی کیفیت اپنے اپنے مقام پر ذکر کی جائے گی۔ فقہاء اکثر وبیشتر یہ بحث سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ جیسی متعلقہ کتابوں میں کرتے ہیں [3]۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء یمین کے انعقاد کو ایمان کے باب میں ذکر فرماتے ہیں، اور دیگر امور کے انعقاد کے مواقع کو پوری طرح بیان کرنا انتہائی دشوار امر ہے، اس لئے ہر قسم کی عبادات اور مختلف قسم کے تصرفات کے انعقاد وعدم انعقاد کی وضاحت کے لئے ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے [4]۔

= ۴/۹، ۵/۴۰۷، جواہر الاکلیل ۱/۳۲۸، الحطاب ۴/ ۲۵۸ طبع لیبیا، نہایۃ المحتاج ۶/۴۲۶ طبع مصطفی الحلبی، الکافی لابن قدامہ ۲/۸۰۲ طبع المکتب الاسلامی، المغنی مع الشرح ۷/۴۳۰۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۴۲۶، الکافی لابن قدامہ ۲/۸۰۲، ابن عابدین ۴/۹، اشباہ ابن نجیم ص/۳۴۳، ۳۴۴ مکتبۃ الہند۔

(۲) الحطاب ۴/۲۲۹۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۱۰۔

(۲) حوالہ سابق/ص ۸، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ص ۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۶۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ص ۲۸۔

(۴) ابن عابدین ۳/۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۴/۱۷۷۔

انعکاس

تعریف:

۱ – لغت میں انعکاس "انعکس" کا مصدر ہے، جو "عکس" فعل کا مطاوع ہے[۱]، اور "عکس" کا مفہوم یہ ہے کہ اول شئی کو آخر شئی بنا دیا جائے۔ عربی زبان میں **عکسه یعکسه عکسا** باب ضرب سے استعمال ہوتا ہے[۲]۔ اہل اصول کے یہاں "قیاس العکس" اسی لفظ سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم ہے کہ کسی شئی کے حکم کی ضد اور عکس، اسی جیسی چیز کے لئے اس لئے ثابت کیا جائے کہ وہ دونوں علت میں ایک دوسرے کے برعکس اور ضد ہیں جس کی مثال مسلم شریف کی حدیث میں ہے: "أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر"[۳] (ایک صحابی نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا: ہم میں کا کوئی شخص بیوی سے اپنی شہوت بھی پوری کرے اور اس کو اس پر اجر وثواب بھی ملے؟ (یہ کیسے ہوسکتا ہے) تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: بتاؤ تو سہی کہ اگر وہ شخص یہ فعل حرام طریقہ پر کرتا تو کیا اسے اس کا گناہ نہ ہوتا)۔

اہل اصول کے نزدیک "انعکاس" کا مفہوم یہ ہے کہ علت کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کی نفی ہوجائے جیسے شراب کی حرمت اس کے سکر کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے[۱]۔

انعکاس کی ضد اطراد ہے جیسے "عکس" کی ضد "طرد" ہے (ملاحظہ ہو: "اطراد" کی اصطلاح)۔

۲ – جمہور اہل اصول کا مذہب یہ ہے کہ "انعکاس" "اطراد" کے ساتھ مل کر علت کے جاننے پہچاننے اور معلوم کرنے کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے جب کہ حنفیہ اور بہت سے اشاعرہ مثلاً امام غزالی اور آمدی جیسے لوگوں کے یہاں یہ علت کے معلوم کرنے کا ذریعہ نہیں ہے[۲]۔

بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ "انعکاس" علت کی شرائط میں سے ایک شرط ہے جب کہ دوسرے اصولی حضرات علت کے لئے "انعکاس" کو شرط قرار نہیں دیتے[۳]۔

اس کی مکمل بحث کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

بحث کے مقامات:

۳ – اہل اصول کے یہاں "انعکاس" کا تذکرہ چند مواقع پر ملتا ہے، مثلاً قیاس کے باب میں علت سے متعلق شروط اور مسالک کی بحث کے دوران جہاں یہ تذکرہ ہوتا ہے کہ آیا انعکاس علت کی شرائط میں سے ہے یا نہیں، نیز یہ کہ "انعکاس" علت کے معلوم کرنے کا ذریعہ ہے یا نہیں؟

اسی طرح اس کو قیاسات کے درمیان ترجیح کا ایک طریقہ ہونے کی

---

(۱) تاج العروس "عکس"۔

(۲) المصباح "عکس"۔

(۳) حدیث: "أيأتي أحدنا شهوته......" کی روایت مسلم (۲/۶۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (طرد)، المستصفی ۲/۳۰۷، ۳۰۸، فواتح الرحموت ۲/۲۸۲۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/۳۰۲، ارشاد الفحول رص ۲۲۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) فواتح الرحموت ۲/۲۸۲، شرح جمع الجوامع ۲/۳۳۳ طبع مصطفی الحلبی۔

حیثیت سے قیاسی ترجیحات کی بحث میں ذکر کرتے ہیں [۱]، ایسے ہی حکمت ومظنہ پر گفتگو کے دوران بھی یہ لفظ زیر بحث آتا ہے اور اس موقع پر بھی کہ مظنہ حکمت میں ''طرد'' و''عکس'' واجب نہیں ہوا کرتا [۲]، نیز علت کے نقائص کے ذکر کے موقع پر بھی ''انعکاس'' سے متعلق گفتگو ہوا کرتی ہے [۳]۔

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۳۲۸۔
(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۲۷۳۔
(۳) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۰۵ طبع مصطفی الحلبی۔

أنف

تعریف:

۱-أنف کا معنی ناک ہے جو کہ معروف ہے، اس کی جمع آناف اور اُنوف آتی ہے [۱]۔

ناک سے متعلق احکام:

مقام کے اعتبار سے ناک سے متعلق احکام الگ الگ ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-وضو میں:

۲-ناک کے اندرونی حصہ کا دھونا (استنشاق) سنت ہے جب کہ ناک کے ظاہری حصہ کا دھونا چہرے کا جز ہونے کی بناپر فرض ہے، اس کی تفصیل ''وضو'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب-غسل میں:

۳-غسل میں ناک کے ظاہری حصہ کا دھونا تمام فقہاء کے نزدیک فرض ہے اور ناک کے اندرونی حصہ کا دھونا (یعنی استنشاق) حنفیہ کے یہاں فرض ہے اور دیگر ائمہ کے نزدیک سنت ہے۔ اس کی تفصیل ''غسل'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ج-نماز میں ناک پر سجدہ کرنا:

۴-پیشانی کے ساتھ ناک کو بھی زمین پر جمانا اور ٹیکنا جمہور فقہاء کے نزدیک سنت ہے، کیونکہ ابوحمیدؓ سے مروی ہے کہ "أن النبي ﷺ سجد و مكن جبهته و أنفه على الأرض" [۱] (نبی کریم ﷺ نے سجدہ فرماتے وقت اپنی پیشانی اور ناک زمین پر ٹیک دی)۔

حنفیہ کے نزدیک ناک کو زمین پر جمانا اور ٹیکنا واجب ہے، حنابلہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، نیز مالکیہ کے یہاں یہ قول مرجوح ہے، حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: الجبهة -وأشار بيده إلى أنفه- واليدين والركبتين وأطراف القدمين" (نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کا حکم ہوا ہے جو یہ ہیں: پیشانی (اور ہاتھ سے اپنی ناک کی طرف بھی اشارہ فرمایا)، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پیروں کے اطراف)[۲] ناک کی طرف آپ ﷺ کا اشارہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ناک بھی ان اعضاء میں شامل ہے جن پر سجدہ ہونا چاہئے[۳]۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ سجد......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن خزیمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۱/۳۲۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/۵۱۶ طبع الریاض، المہذب ۱/۸۳ طبع دار المعرفہ، البدائع ۱/۲۰۸ طبع الجمالیہ، منح الجلیل ۱/۱۵۱ طبع النجاح لیبیا۔

د-روزہ دار کے پیٹ میں ناک کے راستے سے کسی چیز کا پہنچنا:

۵-اگر روزہ دار ناک میں دوا ڈالے جو اس کے پیٹ یا حلق یا دماغ تک پہنچ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس کی قضا اس پر لازم ہوگی، مالکیہ کے نزدیک ناک میں دوا ڈالنے سے روزہ دار کا روزہ صرف اسی صورت میں فاسد ہوگا جب کہ وہ دوا اس کے پیٹ یا حلق میں پہنچ جائے، اور اگر روزہ دار ناک میں پانی ڈالے جو اس کے پیٹ میں یا حلق میں پہنچ جائے تو مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔

اگر روزہ دار ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ سے کام لے جس کے نتیجہ میں پانی اس کے حلق یا پیٹ تک پہنچ جائے تو اس صورت میں حنابلہ اور شافعیہ کی دو رائیں ہیں: ایک رائے ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے گا اور دوسری رائے ہے کہ فاسد نہیں ہوگا[۱]۔

ھ-ناک پر جنایت کرنا:

۶-کسی کی ناک پر عمداً جنایت موجب قصاص ہوا کرتی ہے لیکن یہ اسی وقت ہوگا جب کہ قصاص لینے میں بغیر کسی ظلم وتعدی کے مماثلت کا پورا پورا امکان موجود ہو۔

ناک سے متعلق قصاص کے وجوب کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ''والأنف بالأنف''[۲] (اور ناک ناک کے بدلہ)۔

اگر ناک کا قصاص لئے جانے میں پوری مماثلت ممکن نہ ہو یا جنایت کا ارتکاب خطأً ہوا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دیت واجب

(۱) منتہی الارادات ۱/۴۴۷ طبع دار الفکر، المغنی ۳/۱۰۸، المہذب ۱/۱۸۹، ۱۹۰، منح الجلیل ۱/۳۹۹، ۴۰۰، ہدایہ ۱/۱۲۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۵۔

ہوگی، اور اگر صرف قوت شامہ ختم اور برباد ہوگئی تو بھی دیت واجب ہوگی، اور اگر قوت شامہ اور ناک کا بانسہ دونوں ہی برباد ہو جائیں تو دو دیتیں واجب ہوں گی، اور اگر ناک کا کچھ حصہ کاٹ لیا تو اسی کے حساب سے دیت واجب ہوگی [1]۔

اس سلسلے میں تفصیلات بہت ہیں (اس کے لئے ''جنایت''، ''دیت''، ''اطراف'' اور ''جراح'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں)۔

بحث کے مقامات:

۷- ناک سے متعلق کچھ مخصوص احکام ہیں جن کا بیان فقہ کے مختلف ابواب میں ہوتا ہے مثلاً وضو، غسل اور غسل میت کے باب میں استنشاق، مرضعہ اپنا دودھ بچہ کی ناک میں ڈال دے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں، اس مسئلہ کا بیان باب الرضاع میں ہے، نیز سونے یا چاندی کی ناک بنوانے کا مسئلہ باب اللباس میں ہے۔

إنفاق

دیکھئے: ''نفقہ''۔

---

(۱) منتہی الإرادات ۳/ ۲۹۲، ۳۱۷، المہذب ۲/ ۱۸۰-۲۰۳، منح الجلیل ۴/ ۳۶، ۴۰۶، ۴۰۸، البدائع ۷/ ۲۹۷، ۳۱۱۔

أنفال

تعریف:

۱- نفل (فا کی حرکت کے ساتھ) کا معنی ہے غنیمت، قرآن کریم میں ہے: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ [1] (یہ لوگ آپ سے غنیمتوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں)، صحابہ کرام نے غنیمت کے سلسلے میں آنحضور ﷺ سے استفسار صرف اس لئے فرمایا تھا کہ یہ چیز ان سے پہلے کی اقوام پر حرام تھی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اسے امت محمدیہ کے لئے حلال قرار دیا۔ أنفال "نفل" (فا کے جزم کے ساتھ) سے ماخوذ ہے جس کا اصل معنی زیادتی ہے [2]۔

أنفال کے اصطلاحی معنی میں پانچ مختلف اقوال ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۲- پہلا قول: اس سے مراد مال غنیمت ہے، یہ قول ایک روایت میں ابن عباس کا، ایک روایت میں مجاہد کا، نیز ضحاک، قتادہ وعکرمہ کا اور ایک روایت میں عطاء کا ہے۔

۳- دوسرا قول: اس سے مراد فئی ہے، حضرت ابن عباس اور عطاء دونوں کی یہ دوسری روایت ہے، اور بغیر قتل وقتال کے مشرکین کا جو مال مسلمانوں کو مل جائے وہ فئی کہلاتا ہے، اسے صرف کرنے کا کلی

---

(۱) سورۂ انفال / ۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب الاصفہانی مادہ: ''نفل''۔

اختیار آنحضور ﷺ کو حاصل تھا، آپ ﷺ اسے جس مد میں چاہتے خرچ فرماتے۔

۴- تیسرا قول: اس سے مراد خمس ہے، یہ مجاہد سے دوسری روایت ہے۔

۵- چوتھا قول: انفال سے مراد تنفیل ہے، اور اس سے مراد وہ مال ہوا کرتا ہے جو دار الاسلام میں غنیمت کے منتقل کرنے اور اس کی تقسیم سے پہلے کسی کو امام کی طرف سے حاصل ہو، لیکن اس کے بعد تنفیل صرف خمس میں جائز رہ جاتی ہے(۱)۔ اس کی مزید تفصیل "تنفیل" کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۶- پانچواں قول: اس سے مراد "سلب" (مقتول کا ساز وسامان) ہے، مال غنیمت کے حصہ سے زائد مال جو مجاہد کو اس کے جذبۂ جہاد کے ابھارنے کے پیش نظر دیا جاتا ہے وہ سلب کہلاتا ہے، مثلاً حاکم وقت یہ اعلان کردے کہ من قتل قتيلا فله سلبه (جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے گا تو اس کا ساز وسامان اسی کو ملے گا)، یا فوج میں یہ اعلان کردیا جائے کہ: ما أصبتم فهو لكم (جو کچھ تم لوگوں کے ہاتھ لگ جائے وہ تمہارا ہوگا)، یا بایں الفاظ امام کہے: فلكم نصفه أو ثلثه أو ربعه (یعنی جو کچھ تم لوگوں کو ملے اس میں سے آدھا یا تہائی یا چوتھائی حصہ تم لوگوں کا ہوگا)(۲) (تو یہ ساری صورتیں "سلب" کا مصداق ہوں گی)۔

۷- مذکورہ بالا اقوال کی روشنی میں انفال کا اطلاق اہل حرب کے ایسے مال پر ہوتا ہے جو قتال یا بدون قتال مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائے، اس لئے غنیمت اور فئی انفال میں داخل ہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ ہمارے علماء سے منقول ہے کہ اس موقع پر تین اسماء کا اطلاق ہوا کرتا ہے: انفال، غنائم اور فئی۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۵۔

(۲) الفخر الرازی ۱۵/ ۱۱۵ طبع اول۔

نفل کا معنی زیادتی ہے، اس میں مال غنیمت بھی داخل ہے، اور غنیمت سے وہ مال مراد ہوتا ہے جو کفار سے جنگ کے نتیجہ میں حاصل ہو۔

اور فئی اس مال کو کہتے ہیں جو بغیر جنگ کے حاصل ہو۔ اس مال کا نام فئی اس لئے ہے کہ یہ اپنے اس مقام کی طرف لوٹ کر آ گیا ہے جس کا وہ مستحق ہے، یعنی ایمان رکھنے والے بندہ کا اس مال سے انتفاع کا مقام(۱)۔

نیز فئی کا اطلاق اس مال پر بھی ہوتا ہے جو کفار کی طرف سے مسلمانوں کو صرف اس لئے دیا جاتا ہے کہ وہ ان سے قتال نہ کریں، اور وہ مال جو کافروں سے انہیں خوفزدہ اور ہراساں کئے بغیر حاصل ہو وہ بھی فئی شمار ہوتا ہے، مثلاً جزیہ خراج عشر اور مرتد کا مال، نیز ایسے کافر کا مال جس کے مرنے کے بعد اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

رضخ:

۸- رضخ کا معنی معمولی عطیہ ہے۔ اور اصطلاح میں مال غنیمت کا وہ حصہ جو مجاہدین کے ایک حصہ سے زائد نہ ہو رضخ کہلاتا ہے۔ اس کی مقدار مقرر کرنے کا اختیار امیر یا اس کے نائب کو ہوتا ہے، مثلاً فوج کا سپہ سالار ان عورتوں اور بچوں وغیرہ کو غنیمت میں سے معمولی حصہ عطا کردے جو معرکہ کارزار میں حاضر ہوکر مجاہدین کا تعاون کریں۔ ایسے ہی ان ذمیوں اور غلاموں کو ان کی جد وجہد اور مشقت کو سامنے رکھ کر عطیہ دیا جاسکتا ہے جو انہوں نے زخمیوں

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۸۲۵۔

(۲) الوجیز ۱/ ۲۸۸، المبسوط ۱۰/ ۷، العدوی علی الخرشی ۳/ ۱۲۸، المصباح المنیر فی المادۃ۔

اور مریضوں کی تیمارداری، علاج ومعالجہ اور مجاہدین کی رہنمائی وغیرہ کے سلسلے میں برداشت کی ہو[۱]۔

اجمالی حکم:

۹ - گزرے ہوئے مفرد الفاظ یعنی غنیمت، فئی، سلب، رضخ اور تنفیل کے مفاہیم کو مدنظر رکھتے ہوئے انفال کا حکم الگ الگ ہے، اس لئے ان میں سے ہر ایک کا حکم اس کی متعلقہ اصطلاح میں ملاحظہ کیا جائے[۲]۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۶، فتح القدیر ۴/ ۳۲۶، الوجیز ۱/ ۲۹۰، المغنی ۸/ ۴۱۵ طبع الریاض، القواعد لابن رجب / ص ۳۱۱ طبع دار المعرفہ، المدونہ ۳/ ۳۳ طبع دار صادر۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، فتح القدیر ۴/ ۳۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۰ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۲ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۳۷۸ طبع الریاض۔

انفراد

تعریف:

۱ - انفراد لغت میں "انفرد" کا مصدر ہے اور انفرد "تفرد" (تنہا ہونے) کے معنی میں ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - استبداد:

۲ - استبداد: "استبد" کا مصدر ہے۔ عربی میں جب "فلان استبد بالأمر" بولا جاتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص بلاشرکت غیرے اس معاملہ میں ہر چیز کا مالک ہے[۳]۔

ب - استقلال:

۳ - استقلال کا ایک معنی "اعتماد علی النفس" اور "استبداد بالأمر" (کسی معاملہ میں خودمختار ہونا) ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے لفظ استقلال انفراد کے مترادف ہے، البتہ استقلال انفراد کے دیگر لغوی

(۱) لسان العرب، المحیط، مختار الصحاح، المصباح المنیر: مادہ "فرد"۔

(۲) شرح فتح القدیر ۶/ ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۹۲، المہذب ۱/ ۳۵۳، کشاف القناع ۵/ ۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) لسان العرب مادہ "بدد"، کشاف القناع ۵/ ۵۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۵۲، المہذب ۱/ ۳۵۳۔

استعمالات میں اس کے خلاف ہے، چنانچہ کبھی یہ قلت کا مفہوم دیتا ہے تو کبھی ارتفاع کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے (۱)۔

ج - اشتراک:

۴- اشتراک انفراد کی ضد ہے۔

انفراد کے احکام:

نماز میں انفراد:

۵ - منفرد (اکیلے شخص) کی نماز بغیر عذر بھی جائز ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک پانچوں نمازوں کے صحیح ہونے کے لئے جماعت شرط نہیں ہے۔ (ہاں جمعہ کی نماز میں باتفاق فقہاء اور عیدین میں علی اختلاف الفقہاء جماعت شرط ہے) منفرد کی نماز میں ایک اجر ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إن صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" (جماعت کی نماز اکیلے کی نماز سے ستائیس گنا فضیلت رکھتی ہے) (۲)۔ ایک دوسری روایت میں ہے: "بخمس وعشرين درجة" (۳) (پچیس گنا زیادہ فضیلت رکھتی ہے)، کیونکہ حدیث پاک کے اندر دونوں نمازوں (تنہا و جماعت والی) کے درمیان متعینہ تناسب بیان کیا جانا اس بات کی واضح اور بین دلیل ہے کہ ان دونوں ہی کے اندر اجر وثواب ثابت ہے، ورنہ کوئی

(۱) لسان العرب، الصحاح، تاج العروس: مادہ ''قلل'' تھوڑے تصرف اور تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) دوسری حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۳۱) اور مسلم (۱/ ۴۵۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

تناسب نہیں رہ جائے گا۔

بحالت عذر تنہا نماز پڑھنے والے کے اجر وثواب میں کچھ بھی کمی واقع نہیں ہوا کرتی، کیونکہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما" (۱) (جب بندہ مریض یا مسافر ہوتا ہے تو اللہ تعالی اس کو اس عمل کا ثواب دیتا ہے جو وہ تندرستی اور اقامت کی حالت میں کرتا تھا) اور تنہا فرض ادا کرنے والے پر اس کا اعادہ واجب نہیں ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جماعت سے نماز پڑھنا مردوں کے حق میں سنت مؤکدہ ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ واجب ہے، البتہ جمعہ کی نماز میں جماعت شرط ہے، ایسے ہی جو لوگ عید کی نماز کے وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی عید کی نماز میں جماعت شرط ہے (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ''۔

تصرفات میں انفراد:

الف - اولیاء میں سے کسی ایک کا تنہا شادی کرانا:

۶ - جہت قرابت، رتبہ اور قوت کے لحاظ سے مساوی اولیاء مثلاً سگے بھائی یا باپ یا چچا جیسے لوگوں میں سے دو یا دو سے زائد اولیاء اکٹھا ہوں

(۱) حدیث: "إذا مرض العبد أو سافر......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۳۶۸، ۳۷۱- ۳۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۱/ ۲۴۲، ۲۴۹، ۳۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۰، ۲۵۵، ۳۱۹، ۳۷۳، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۹۰، ۴۹۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۸۲- ۱۸۵، ۱۸۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۷۶، ۱۷۷، کشاف القناع ۱/ ۴۵۳، ۴۵۵۔

اور ان میں سے ہر ایک، دوسرے پر غالب آنے کی سعی اور اس بات کی پوری کوشش کر رہا ہو کہ عقد نکاح کو وہی انجام دے تو ایسی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ قطع نزاع کے لئے ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی، کیونکہ ان اولیاء کے حقوق یکساں بھی ہیں اور بظاہر اتفاق کی کوئی صورت ممکن نظر نہیں آتی۔ اب قرعہ اندازی میں جس کے نام کا قرعہ نکل آئے وہی شادی کرانے کا حق دار ہوگا۔ اگر جس کے نام قرعہ نکلا اس کے بجائے دوسرے نے پہل کی اور شادی کرادی اور لڑکی کہے کہ میں نے ان میں سے ہر ایک کو اجازت دی ہے تو یہ نکاح کرانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ شادی کرانے کا کام ایک ایسے شخص نے انجام دیا ہے جس کی ولایت کامل ہے، مزید یہ کہ لڑکی کی طرف سے اجازت بھی ہے۔ اس صورت میں لڑکی کی شادی ایسے ہی درست مانی جائے گی جیسے کہ اگر وہ لڑکی کا تنہا ولی ہوتا، شادی کے درست ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ قرعہ اندازی کی مشروعیت تو صرف اس لئے تھی کہ رفع نزاع ہوجائے، قرعہ اندازی کی مشروعیت سلب ولایت کے لئے نہیں ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک جب کہ سارے اولیاء جہت قرابت کے اعتبار سے مساوی اور درجہ ورتبہ کے لحاظ سے یکساں ہوں تو حاکم وقت کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ شادی کرانے کے سلسلے میں جسے زیادہ بہتر محسوس کرے، معاملہ اس کے سپرد کردے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر نکاح کا پیغام دینے والا شخص اکیلا ہے تو ان مساوی درجہ کے اولیاء میں سے ہر ایک لڑکی کی شادی کرادینے میں حق بجانب ہوگا، بشرطیکہ پیغام دینے والا کفو بھی ہو اور لڑکی کا مہر بھی وافر مقدار میں ہو[1]، خواہ اس صورت میں دوسرا ولی خوش ہو یا ناراض۔

۷- اگر نکاح کا پیغام دینے والے اشخاص متعدد ہوں تو اس صورت میں لڑکی کی شادی اس کے من پسند شخص سے کرائی جائے گی، کیونکہ جب لڑکی بالغہ اور سوجھ بوجھ والی ہو تو حنفیہ کے یہاں اسے خود بخود کفو سے شادی کر لینے کا حق حاصل ہے، اور اس کی شادی صرف وہی ولی کراسکتا ہے جسے لڑکی نے اپنی رضامندی سے وکیل بنایا ہو، اگر عورت مساوی درجہ کے اولیاء میں سے کسی کو متعین نہ کرے بلکہ ان میں سے ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ شادی کرانے کی اجازت دے دے یا یوں کہے کہ: آپ لوگوں میں سے کوئی بھی میری شادی فلاں شخص سے کراسکتا ہے تو ان صورتوں میں اولیاء میں سے جو بھی اس کی شادی کرادے گا، درست مانی جائے گی، کیونکہ ان سارے اولیاء میں سبب ولایت موجود ہے، یہی رائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ اور اگر اولیاء میں سے کسی ایک نے پہل کر کے اس کی شادی کفو سے کرادی تو وہ صحیح ہوگی، کیونکہ اس صورت میں کسی ولی کو دوسرے پر برتری وامتیاز حاصل نہیں ہے۔

لڑکی نے اولیاء کو شادی کرادینے کی اجازت دے دی، پھر مساوی درجہ کے اولیاء میں سے کسی ایک نے اس کی شادی ایک شخص سے کرادی، اور دوسرے نے کسی دوسرے شخص سے کرادی، اگر ان دونوں میں سے پہلے ہونے والی شادی کا علم ہوجائے تو وہی صحیح ہوگی اور دوسری باطل ہوگی۔ اور اگر دونوں نکاح ایک ہی وقت میں ہوئے ہوں یا پہلے ہونے والے نکاح کا علم نہ ہو پائے تو دونوں ہی نکاح باطل ہوں گے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

---

(۱) ولی سے مراد وہ شخص ہے جو عاقل بالغ اور وارث ہو، ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۲/ ۲۹۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۲-۲۳۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۷، ۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۱۰، ۵۱۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۷۲، ۷۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۳۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۵۱، شرح فتح القدیر ۳/ ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

مسئلہ کی مزید تفصیل "نکاح" اور "ولایت" کی اصطلاحات میں ملاحظہ کی جائے۔

ب-صغیر کے مال میں کسی ایک ولی کا تنہا تصرف کرنا:

۸-فقہائے مالکیہ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص چھوٹے چھوٹے بچوں کو چھوڑ کر مرجائے اور ان پر کسی کو وصی نہ بنائے، لیکن مصلحتاً بچوں کے چچا یا بڑے بھائیوں میں سے کسی نے ان کے مال میں تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، کیونکہ مذکورہ بالا افراد کا باپ کے قائم مقام ہونا عادتاً مشہور و معروف ہے[1]۔

اگر اولیاء متعدد ہوں اور ان میں سے ایک مال میں تنہا تصرف کرے، تو اس سلسلہ میں امام مالک کا جو مذہب ابھی ذکر کیا گیا اس کے علاوہ کوئی مسئلہ نہیں ملا۔

اگر اولیاء یا وصی متعدد ہوں تو اگر یہ سب کسی معاملہ تصرف میں باہم متفق ہوں مسئلہ کا حکم بالکل واضح ہے اور اگر ان میں اختلاف ہو تو معاملہ حاکم وقت کے پاس لے جایا جائے گا۔ مسئلہ میں مزید تفصیل بھی ہے اور فقہائے کرام کا اختلاف بھی۔ اس کے لئے "ایصاء" اور "ولایت" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

ج-دو وکیلوں میں سے ایک کا تنہا تصرف کرنا:

۹-اگر کوئی مؤکل اپنے دو وکیلوں میں سے ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا اختیار دے دے تو ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق حاصل ہوگا، حنابلہ اور شافعیہ اسی کے قائل ہیں، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک وکیل کو تصرف کی اجازت ہے، اور اگر ہر ایک کو تنہا تصرف کا اختیار نہ دے تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس کی اجازت نہیں ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک دو وکیلوں میں سے کوئی ایک اس معاملہ میں تنہا تصرف کرسکتا ہے جس میں دونوں کے اتفاق رائے کی ضرورت نہ ہو، مثلاً مؤکل نے دو آدمیوں کو "وکیل فی الخصومہ" بنایا تو ان دونوں کا متفق ہونا شرط نہیں ہوگا، کیونکہ معاملہ خصومت میں ان کا اتفاق رائے کرنا مجلس قضا کے اندر شور وشغب کا باعث ہوگا اور مجلس قضا کو شور وشغب سے محفوظ رکھنا انتہائی ضروری ہے، کیونکہ یہ جگہ اظہار حق کے لئے ہوتی ہے، نہ کہ شور وشغب مچانے کے لئے۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں وکیلوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی کے بغیر اگر پیروی کرے تو عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے، لیکن بعض دوسرے حنفی مشائخ کا خیال ہے کہ ایک وکیل کی پیروی کے دوران دوسرے کی موجودگی شرط ہے۔ اسی طرح اگر مؤکل دو وکیلوں میں سے ہر ایک کو اپنی بیوی کو بغیر عوض طلاق دینے یا اپنے غلام کو بغیر عوض آزاد کرنے یا اپنے پاس موجود امانت کو لوٹانے یا اپنے اوپر واجب الادا دین کے ادا کرنے کا وکیل بنائے (تو دونوں میں سے جو بھی مذکورہ بالا امور میں تصرف کرے گا اس کا تصرف درست اور صحیح ہوگا)، کیونکہ ان تمام امور میں وکالت کی ادائیگی کا مطلب صرف اتنا ہی ہے کہ وکیل اپنے مؤکل کے کلام کی محض ترجمانی کردے اور بس۔ اس لئے مؤکل کے کلام کی ترجمانی کوئی ایک کردے یا دونوں مل کر کریں برابر ہے، اس لئے کہ معنی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہاں جن امور میں رائے لینے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، مثلاً بیع وشراء اور شادی بیاہ کے معاملات تو ان تمام امور میں دونوں وکیلوں کا

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۶، ۴/ ۴۵۲ طبع عیسی الحلبی مصر، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۹۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۵۸، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۵/ ۳۲۲، کشاف القناع ۵/ ۳۷۴، المغنی ۵/ ۹۶۔

اتفاق رائے سے تصرف کرنا ضروری ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا: مال اور اس جیسی چیز کے دو وکیلوں میں سے ایک کے لئے جائز ہے کہ اپنے مؤکل کی طرف سے دوسرے وکیل کی اطلاع کے بغیر تنہا کوئی کام کرے، إلا یہ کہ مؤکل شرط لگادے کہ دونوں میں سے کوئی یا فلاں شخص تنہا کوئی کام نہ کرے تو اس صورت میں ان میں سے کسی کے لئے اکیلے تنہا کوئی کام کرنا جائز نہیں، اور مذکورہ بالا تمام چیزوں کا حکم ایک ہے، خواہ ان دونوں کی وکالت آگے پیچھے ہو، ان میں سے ایک کو دوسرے کا علم ہو یا نہ ہو یا دونوں کو ایک ساتھ وکیل بنایا گیا ہو۔

مال کا وکیل بنانے کی مثال یہ ہے کہ ان دونوں کو بیع یا شراء یا دین کی ادائیگی کا وکیل بنائے، اور مال جیسی چیز کی مثال: طلاق، ہبہ اور وقف وغیرہ ہے [۲]۔ تفصیل اصطلاح ''وکالت'' میں ہے۔

د- مستحقین شفعہ میں سے کسی ایک کا تنہا شفعہ کا مطالبہ کرنا:

۱۰- اگر مستحقین شفعہ میں سے کوئی ایک حاضر ہو یا سفر سے آئے، اور بعض مستحقین غائب ہوں، اور حاضر شخص شفعہ کا مطالبہ کرے تو اسے پورا لینا ہوگا یا سارا ترک کرنا ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کے علاوہ کوئی شفعہ کا طالب معلوم نہیں، نیز اس لئے کہ بعض کے لینے میں مشتری کے سودے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے، اور ایسا کرنا اس کے لئے ناجائز ہے۔ اور اس کے حق کو اس کے شرکاء کی آمد تک مؤخر کرنا بھی ممکن نہیں، کیونکہ تاخیر میں مشتری کو نقصان پہنچتا ہے۔

اگر سارے مستحقین شفعہ غائب ہوں تو عذر کی وجہ سے شفعہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر موجود شخص نے شفعہ والے پورے قطعہ کو لے لیا، پھر دوسرا شریک حاضر ہوگیا تو اگر یہ چاہے تو پہلے شفیع سے حصہ کو تقسیم کرالے، اس لئے کہ مطالبہ ان دونوں کی طرف ہی سے پایا گیا، لیکن اگر وہ معاف کردے تو وہ قطعہ پہلے شخص کے لئے رہ جائے گا۔ اور اگر دوسرے نے تقسیم کرالیا، پھر تیسرا آگیا تو ان دونوں سے تقسیم کرالے اگر شفعہ میں لینا چاہے اور پہلی تقسیم باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ معلوم ہوگیا کہ ان دونوں کا ایک اور شریک ہے جس نے اپنا حصہ تقسیم نہیں کرایا، اور نہ ہی تقسیم اول اس کی اجازت سے ہوئی، اور اگر تیسرے نے حق شفعہ معاف کردیا تو وہ قطعہ پہلے دونوں مستحقین کے پاس رہ جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کا کوئی اور شریک نہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے [۱]۔ تفصیل ''شفعہ'' کی اصطلاح میں آئے گی۔

ھ- شریکین میں سے کسی ایک کا تنہا کوئی تصرف کرنا:

۱۱- اگر شرکت ملکیت کی شرکت ہو، مثلاً کچھ لوگوں کو وراثت میں گھر ملا، اور انہوں نے اس کو تقسیم نہیں کیا تو شرکاء میں کسی کے لئے تنہا پورے گھر میں تصرف کرنا جائز نہیں إلا یہ کہ آپسی رضامندی یا مہایأت (مکان سے فائدہ اٹھانے میں باری مقرر کرنا) کے ذریعہ ہو۔

رہی عقد کی شرکتیں، تو شرکت عنان [۲] میں اطلاق کے وقت کسی

---

(۱) شرح فتح القدیر ۸۹/۶-۹۱، ہدایہ ۱۴۸/۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۹۴/۳، جواہر الإکلیل ۱۳۰/۲۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱۴۱/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴۹۰/۳، المہذب ۳۸۸/۱، نہایۃ المحتاج ۲۱۲/۵-۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۳۶۷/۵، کشاف القناع ۱۴۸/۴۔

(۲) شرکت عنان: یہ ہے کہ دو یا زیادہ افراد اپنے اپنے مال کے ذریعہ شریک ہوکر کام کریں، اور نفع ان دونوں کے درمیان حسب شرائط مقرر ہو، یا دو یا زیادہ افراد اپنا اپنا مال لگاکر شرکت کریں کہ ان میں ایک شخص اس میں کام کرے گا، اور شرط یہ ہوکہ کام کرنے والے کے لئے نفع، اپنے مال کے نفع سے زیادہ ہوگا، تاکہ یہ زائد حصہ مال شرکت میں اس کے عمل کرنے کے مقابل میں ہوجائے۔ حاشیۃ الدسوقی ۳۵۹/۳، نہایۃ المحتاج ۴/۵، کشاف القناع ۴۹۷/۵۔

ایک شریک کے لئے تنہا تصرف کرنا بالاجماع جائز ہے، اس لئے کہ اس کا مدار وکالت اور امانت پر ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے شریک ساتھی کو مال دے کر اس کو امین بنادیا ہے، اور اپنی طرف سے تصرف کی اجازت دے کر اس کو وکیل بنادیا ہے، اور اس کی صحت کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے شریک ساتھی کو تصرف کی اجازت دے دے، پھر اگر تمام طرح کی تجارتوں کی اجازت ہو تو ہر طرح کی تجارتوں میں تصرف کرسکتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ ''مساومہ''، ''مرابحہ''، ''تولیہ'' اور ''مواضعہ'' کے طور پر بیع وشراء کرے، اور جس میں بھی مصلحت سمجھے انجام دے، اس لئے کہ یہی تاجروں کا عرف ورواج ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ مبیع اور ثمن پر قبضہ کرے، اور ان پر قبضہ دلائے، دین کی ادائیگی کے لئے مقدمہ کرے، اور خود اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے، کسی کے ذمہ ''حوالہ'' کرے، اور خود ''حوالہ'' کو قبول کرے، اپنے ماتحت آنے والی چیز اور اپنے ساتھ شریک کے ماتحت آنے والی چیز کو عیب کے سبب لوٹا دے، شرکت کے مال سے کوئی چیز اجرت پر لے اور اجارہ پر دے، اور اس جیسے تاجروں کے یہاں جن چیزوں کے انجام دینے کا عرف ورواج ہو، انہیں بھی انجام دے، اگر اس میں مصلحت سمجھے، اس لئے کہ ان تمام چیزوں کو اجازت شامل ہے، البتہ تبرع، حطیطہ، (قیمت میں کمی)، قرض اور شادی نہیں کراسکتا، اس لئے کہ یہ تجارت نہیں ہے۔ اور اس کو صرف تجارت میں اپنی ذاتی رائے پر عمل کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

اگر شریکین میں سے کوئی دوسرے کے ساتھ، جنس یا نوع یا شہر کی تعیین کردے تو اس کے مطابق ہی تصرف کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ ''اجازت'' کی بنیاد پر تصرف کرتا ہے، لہذا اسی پر موقوف ہوگا[1]۔

اگر ان میں ایک اجازت دے، دوسرا اجازت نہ دے، تو جس کو اجازت حاصل ہے، وہ سارے مال میں تصرف کرسکتا ہے، البتہ دوسرا شخص صرف اپنے حصہ میں تصرف کرسکتا ہے۔ یہ حکم شافعیہ کے نزدیک ہے[2]۔ تفصیل اصطلاح ''شرکت'' میں ہے۔

و- دو وصی یا دو نگران (وقف) میں سے کسی ایک کا تنہا تصرف کرنا:

۱۴ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر موصی نے ایک ساتھ یا آگے پیچھے دو اشخاص کو وصی بنایا اور مطلق رکھا یا دونوں کے اجتماع کے ضروری ہونے کی صراحت کردی تو کسی ایک کے لئے تنہا تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

البتہ اگر تنہا تصرف کرنے کے جواز کی صراحت کردے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے موصی کے قول پر عمل کرتے ہوئے تنہا تصرف کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ تنہا تصرف کرنا جائز ہے اگرچہ موصی نے ''اجتماع'' کی صراحت کی ہو، اس لئے کہ یہ خلافت کے قبیل سے ہے، اور خلیفہ مستخلف (خلیفہ بنانے والے) کی طرف سے اس کی تمام ملکیت اور ان تمام مسائل میں نائب ہوتا ہے جن

= ردالمحتار ۳/۳۴۴۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/۴۰۲-۴۰۴، ردالمحتار ۳/۳۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/۴، المغنی لابن قدامہ ۵/۲۱، ۲۲، کشاف القناع ۵/۷، ۴۹۹، ۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/۴، المہذب ۱/۳۵۳، کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ دوسرے مذاہب ومسالک کے قواعد اس تشریح کے خلاف نہیں ہیں، اس لئے کہ تصرف اجازت پر مبنی ہے اور یہاں پر اجازت نہیں۔

میں تبادلۂ خیال کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً ودیعت کو واپس کرنا، بچے کی ضروری چیزوں کی خریداری، میت کے لئے کفن کی خریداری، غصب شدہ چیز کی واپسی، دین کی ادائیگی، چنانچہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دو وصی میں سے ہر ایک کے لئے اس طرح کا تنہا تصرف کرنا جائز ہے۔

پھر وقف کے اکثر احکام وصیت کے احکام سے ماخوذ ہیں، یہاں پر جو حکم دو وصی پر جاری ہوگا، وہی وقف کے دو نگراں پر بھی جاری ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل ''وصیت''، ''وکالت'' اور ''وقف'' کی اصطلاح میں ہے۔

ز- بیوی کے لئے علاحدہ رہائش کا ہونا:

۱۴- بیوی کا حق ہے کہ اس کے لئے تنہا مکان کا انتظام کیا جائے جو اس کے لئے خاص ہو، اور اس کو بند کیا جا سکے اور اس کے مرافق الگ ہوں[2]، اگر چہ ایک گھر میں ہو، اور اس کی سوکن اس سے الگ حصہ میں رہائش اختیار کرے گی، یہی حکم اس کے شوہر کے گھر والوں کا ہے، اور بیوی کو حق نہیں کہ اپنے شوہر کے غیر ممیز بچے کو اپنے اور شوہر کے ساتھ رہائش اختیار کرنے سے روک دے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر بیوی سے یہ شرط رکھی گئی ہو کہ وہ شوہر کے اقارب یا اپنی سوکن کے ساتھ رہے گی تو اس کو حق نہیں ہے کہ علاحدہ رہائش گاہ کا مطالبہ کرے، اسی طرح اگر بیوی کا معاشرتی معیار اس کی اجازت دے تو بھی مطالبہ نہیں کر سکتی[2]۔

بیوی کی رہائش گاہ کے واجبی شرائط، اور اس کے معیار کی تحدید وتعیین کا ذکر اصطلاح ''بیت الطاعۃ'' اور ''نفقہ'' میں ہے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۴۴۹، ۴۵۰، الاختیار شرح المختار ۵/ ۶۷، شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، ۴۵۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸، الحطاب ۶/ ۳۷، ۳۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۰۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۸، المغنی ۶/ ۱۳۶، ۱۴۲، کشاف القناع ۴/ ۲۷۳۔

(۲) اصطلاح فقہاء میں بیوی کی رہائش گاہ وہ علاحدہ متعین جگہ ہے جو بیوی کے لئے خاص طور پر ہو، اس میں اہل خانہ میں سے کسی کی کوئی مشترک چیز نہ ہو، اس کے لئے خصوصی تالا اور ضروریات مہیا ہوں۔
دیکھئے: رد المحتار ۲/ ۶۶۲، ۶۶۳، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۶۶۲، ۶۶۳، شرح فتح القدیر ۳/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۷۵، شرح المنہاج ۳/ ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۶، ۲۷۔

(۲) الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۲، ۵۱۳ قدرے تصرف کے ساتھ۔

انفساخ

تعریف:

۱ - انفساخ: "انفسخ" کا مصدر ہے، جو "فسخ" کا مطاوع ہے۔ اس کے معنی نقض اور زوال کے ہیں، کہا جاتا ہے: **فسخت الشيء فانفسخ** یعنی میں نے اس کو توڑا تو وہ ٹوٹ گئی، اور **فسخت العقد**: یعنی میں نے عقد کو ختم کردیا[۱]۔

انفساخ فقہی اصطلاح میں عقد کا ٹوٹ جانا ہے یا تو بذات خود یا متعاقدین کے ارادے سے یا ان میں سے کسی ایک کے ارادے سے[۲]۔

کبھی انفساخ فسخ کا اثر ہوتا ہے، اس معنی کے اعتبار سے وہ فسخ کا مطاوع اور اس کا نتیجہ ہے، جیسا کہ اسباب انفساخ کے بیان میں آئے گا۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اِقالہ:

۲ - لغت میں اقالہ کا معنی: اٹھالینا ہے[۳]، اور شرع میں: طرفین کی رضامندی سے عقد کو اٹھانا اور اس کو ختم کرنا ہے، اس حد تک فقہاء کے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ "فسخ"۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۸، الأشباہ للسیوطی رص ۲۲۴، القواعد لابن رجب رص ۱۰۷، الفروق للقرافی ۲۶۹/۳۔
(۳) المصباح المنیر مادۂ "قیل"۔

یہاں اتفاق ہے، البتہ اس کو فسخ مانیں گے یا عقد جدید، اس کے بارے میں ان کے مابین اختلاف ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اِقالہ" میں ہے۔

ب - انتہاء:

۳ - انتہاء شئی: کسی چیز کا اپنی آخری حد تک پہنچنا ہے۔ **انتهى الأمر**: یعنی معاملہ انتہاء تک پہنچ گیا[۲]، اور انتہاء عقد کا معنی: عقد کا اپنی انتہاء کو پہنچ جانا ہے۔ اور یہ معقود علیہ کے مکمل ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً کسی کام کے انجام دینے کے لئے اجیر رکھا، اور اجیر نے اس کام کو مکمل کردیا، یا عقد کی مدت کے مکمل ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً معین مدت کے لئے مکان یا زمین کو اجرت پر لیا، اور کبھی اس کا استعمال ہمیشہ باقی رہنے والے عقود میں ہوتا ہے، مثلاً موت یا طلاق کی وجہ سے عقد نکاح کا منتہی ہونا[۳]۔

لہذا انفساخ اور انتہاء میں فرق یہ ہوا کہ انفساخ کا استعمال تمام عقود میں ہوتا ہے، اور مدت والے عقود میں بھی ان کی انتہاء سے قبل ہوتا ہے، انتہاء اس کے برخلاف ہے، اور بعض فقہاء انفساخ کو انتہاء کی جگہ میں، اور اس کے برعکس استعمال کرتے ہیں[۴]۔

ج - بطلان:

۴ - بطلان کا معنی لغت میں: کسی چیز کا فاسد ہونا اور اس کا ختم

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۲۰۹/۳، القواعد لابن رجب ص ۱۰۹، ۳۷۹، القلیوبی ۱۹۰/۲، البدائع ۳۰۶/۵، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ نمبر ۱۶۳، ۱۹۱، ۱۹۴۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ "نہی"۔
(۳) البدائع ۲۲۳/۴۔
(۴) البدائع ۲۲۲/۴ - ۲۲۳۔

ہوتا ہے، اور نقض اور سقوط کے معنی میں بھی آتا ہے [1]، بطلان اپنے کسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے عبادات ومعاملات دونوں میں آتا ہے۔ اور فقہاء کے یہاں فساد کے مرادف ہے اگر عبادات میں استعمال ہو، البتہ حج اس سے مستثنیٰ ہے [2]۔

رہا عقود میں تو عقد باطل حنفیہ کے نزدیک: وہ عقد ہے جو نہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ وصف کے اعتبار سے مثلاً اس کا کوئی رکن موجود نہ ہو، یا غیر محل میں عقد واقع ہو۔ اور اس پر کوئی حکم یعنی نقل ملکیت یا ضمان وغیرہ مرتب نہیں ہوتا ہے۔

لہذا انفساخ بطلان سے اس معنی کے لحاظ سے الگ ہے کہ انفساخ معاملات میں ہوتا ہے، عبادات میں نہیں، اور انفساخ سے قبل عقد کو شرعی اثر رکھنے والا اور موجود عقد مانا جاتا ہے، بطلان اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ حنفیہ کی اصطلاح میں عقد باطل کا کوئی وجود ہی نہیں، اسی طرح غیر حنفیہ کے نزدیک بھی جو باطل اور فاسد میں فرق نہیں کرتے [3]۔

د- فساد:

۵- فساد صلاح کی ضد ہے، اور عبادت کا فساد اس کا باطل ہونا ہے، البتہ حج کے بعض مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسا کہ گذرا، اور حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد وہ عقد ہے جو اصل کے لحاظ سے مشروع اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہو، جب کہ غیر حنفیہ کے نزدیک فاسد اور باطل کا اطلاق ہر غیر مشروع تصرف پر ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک فاسد پر کبھی کچھ احکام مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اگر بیع فاسد میں قبضہ ہوجائے تو ملکیت حاصل ہوگی، البتہ یہ خبیث ملکیت ہے جب تک شئی بعینہ موجود ہے، شارع کے حق کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا واجب ہے [1]۔

عقد فاسد کو مؤثر اور موجود عقد مانا جاتا ہے، لیکن وہ عقد غیر لازم ہے، فساد کو ختم کرنے کے لئے شرعاً اس کو فسخ کرنا واجب ہے [2]۔

ھ- فسخ:

۶- فسخ: عقد کے ربط کو توڑ دینا ہے، اور یہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادے یا قاضی کے فیصلہ سے ہوتا ہے، لہذا یہ اکثر متعاقدین کا عمل ہوتا ہے یا بعض حالات میں حاکم وقاضی کا عمل جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تشریح ہے۔

رہا انفساخ: تو وہ عقد کے ربط کا ٹوٹ جانا ہے، خواہ فسخ کا اثر ہو یا غیر اختیاری عوامل کا نتیجہ ہو۔

اگر ٹوٹنا فسخ کا اثر ہو تو فسخ اور انفساخ کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق ہوگا، جیسا کہ اگر متعاقدین میں سے کسی نے مبیع میں عیب کے سبب عقد بیع کو فسخ کر دیا تو اس حالت میں انفساخ اس "فسخ" کا نتیجہ ہے جس کو عاقد نے اپنے اختیار سے انجام دیا ہے۔ قرافی کہتے ہیں: فسخ عوضین میں سے ہر ایک کا اس کے مالک کو لوٹا دینا ہے، اور انفساخ: عوضین میں سے ہر ایک کا اپنے مالک کے پاس لوٹ جانا ہے۔ اول متعاقدین کا فعل ہے اگر وہ حرام عقود کو حاصل کرلیں، اور دوسرا عوضین کی صفت ہے، اول سبب شرعی اور دوم حکم شرعی ہے، لہذا یہ دو فروعات ہیں: اول موضوعات کے قبیل سے ہے، اور دوم اسباب ومسببات کے

(۱) المصباح المنیر مادۂ "بطل"۔
(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷۔
(۳) التعریفات للجرجانی رص ۴۵، الزیلعی ۴/ ۴۴، ۱۰۳، ۵/ ۱۴۳، الاشباہ للسیوطی رص ۲۳۳، بلغۃ السالک ۳/ ۸۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳، ۳، ۱۴۔

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۱۴۳، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷۔
(۲) البدائع ۵/ ۳۰۰، زیلعی ۴/ ۴۴، ۴۵، القلیوبی ۱۸۶/۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۳۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ نمبر ۱۰۹، ۱۷۱، بلغۃ السالک ۳/ ۸۶۔

قبیل سے [1]۔

اسی کے مثل زرکشی کی المنثور میں مذکور ہے، البتہ زرکشی نے اس کو مطلق رکھا ہے اور فسخ میں عقود محرمہ کی قید نہیں لگائی ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ فسخ عقود غیر محرمہ میں ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادہ سے ہو جیسا کہ اکثر یہی ہوتا ہے [2]۔

لیکن اگر انفساخ فسخ کا اثر نہ ہو، بلکہ عاقدین کے ارادہ سے الگ عوامل کا نتیجہ ہو مثلاً عقود غیر لازمہ میں کسی عاقد کا مرجانا، تو اس صورت میں فسخ اور انفساخ کے مابین سبب ہونے کا وہ تعلق جس کو قرافی نے ثابت کیا ہے، نہیں پایا جائے گا۔

۷-فقہاء نے جن مسائل میں فسخ کے بغیر انفساخ عقد کو ثابت کیا ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

الف-فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اجارہ پر لی گئی چیز تلف ہو جائے تو اجارہ فسخ ہو جائے گا مثلاً معین جانور ضائع ہو جائے یا کرایہ پر لیا ہوا گھر منہدم ہو جائے [3]۔

ب-اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز کرایہ دار کے ہاتھ سے غصب کر لی جائے تو اجرت ساقط ہو جائے گی، کیونکہ انتفاع ممکن نہیں رہا، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اجارہ فسخ ہو جائے گا، البتہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا: عقد از خود فسخ نہیں ہوگا، بلکہ کرایہ دار کے لئے خیار فسخ ثابت ہوگا [4]۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۹۔
(۲) المنثور للزرکشی ۳/ ۴۲۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۵۲، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۰، ۳۱۸، الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ص ۴۷، المغنی ۶/ ۲۵۔
(۴) الزیلعی ۵/ ۱۰۸، ابن عابدین ۵/ ۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، المغنی ۶/ ۲۸، ۳۰۔

ج-عقود غیر لازمہ [1] میں اگر عاقدین میں سے ایک یا دونوں مرجائیں، مثلاً عاریت ووکالت، تو عقد فسخ ہو جائے گا۔

د-عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت سے حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ فسخ ہو جاتا ہے [2]، اس میں جمہور کا اختلاف ہے اور اسی طرح اعذار کی وجہ سے بھی اجارہ فسخ ہو جاتا ہے، البتہ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کا ذکر اسباب انفساخ میں آئے گا۔

اس بحث میں گفتگو صرف اس انفساخ پر ہوگی جو فسخ کا اثر نہیں ہے۔ رہا وہ انفساخ جو فسخ کا اثر ہے تو اس کے لئے اصطلاح "فسخ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

محل انفساخ:

۸-محل انفساخ صرف عقد ہے، خواہ اس کا سبب فسخ ہو یا کوئی اور، اس لئے کہ فقہاء نے انفساخ کی تعریف: عقد کے ربط کے ٹوٹ جانے سے کی ہے، اور یہ مفہوم صرف اسی صورت میں متصور ہے جب کہ عقد کے واسطہ سے طرفین میں ربط ہو [3]۔

ہاں اگر انفساخ سے مراد باطل ہونا اور ٹوٹنا ہو تو ممکن ہے کہ وہ ان تصرفات میں بھی آئے جو ایک ارادہ سے پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح عہد اور وعدوں میں بھی، نیز اس کا استعمال کبھی عبادات میں ہوتا ہے اور نیت پر وارد ہوتا ہے مثلاً فرض نماز کی نیت کا نفل میں انفساخ ہو جانا، اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک حج کا عمرہ میں انفساخ ہونا، چنانچہ حنابلہ نے کہا: اگر حج کا احرام باندھے پھر اس کو عمرہ میں

(۱) عقود غیر لازمہ: وہ عقود ہیں جن میں عاقد کو فسخ کرنے کا اختیار رہتا ہے گو کہ فریق ثانی راضی نہ ہو (الاشباہ لابن نجیم ص ۱۹۳)۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۲، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۴، المغنی ۶/ ۴۲۔
(۳) المنثور للزرکشی ۳/ ۵۴، الاشباہ لابن نجیم ص ۳۳۸۔

بدل دے تو حج کا عمرہ میں انفساخ ہوجائے گا۔

اس مسئلہ میں حنفیہ اور "جدید قول" میں شافعیہ ان کے خلاف ہیں۔ ابن عابدین نے کہا: یہ جائز نہیں ہے کہ احرام باندھنے کے بعد حج کی نیت کو فسخ کردے، اس کے افعال کو ختم کردے، اور اس کے افعال واحرام کو عمرہ کے لئے مقرر کردے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "احرام" میں ہے۔

اسباب انفساخ:

۹- انفساخ کے متعدد اسباب ہیں، ان میں سے کچھ اختیاری ہیں یعنی وہ اسباب جو عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادے یا قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں، اور کچھ اسباب سماوی ہیں یعنی وہ اسباب جو عاقدین یا قاضی کے ارادہ کے بغیر، بلکہ ارادہ سے الگ ایسے عوامل کی بنیاد پر وجود میں آتے ہیں جن کے ساتھ عقد کا برقرار رہنا ناممکن ہوتا ہے۔

کاسانی کہتے ہیں: انفساخ عقد کے اسباب کی دو قسمیں ہیں: اختیاری اور ضروری۔ اختیاری یہ ہے کہ کہے: میں نے عقد کو فسخ کردیا یا توڑ دیا وغیرہ، اور "ضروری" یہ ہے کہ مثلاً مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے[2]۔

اختیاری اسباب:

اول: فسخ:

۱۰- یہاں فسخ سے مراد وہ عمل ہے جس کے ذریعہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادہ سے عقد کا حکم اٹھا دیا جائے، اور یہ ان عقود میں ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے غیر لازم ہوتے ہیں مثلاً عقد عاریہ اور عقد وکالت، یا ان عقود میں ہوتا ہے جن میں کوئی "خیار" ہو یا ان اعذار کے سبب جن کے ساتھ عقد کا برقرار رہنا دشوار ہو یا فساد کے سبب، ان سب کے احکام کے لئے اصطلاح "فسخ" اور اصطلاح "اقالہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوم: اقالہ:

۱۱- اقالہ: طرفین کی رضامندی سے عقد کو اٹھانا اور اس کو ختم کرنا ہے[1]۔ اقالہ انفساخ کا ایک اختیاری سبب ہے اور عقود لازمہ مثلاً بیع اور اجارہ میں آتا ہے، البتہ اگر عقد غیر لازم ہو مثلاً عاریت یا اپنی ذات کے اعتبار سے لازم ہو لیکن اس میں کوئی "خیار" ہو تو اس میں اقالہ کی ضرورت نہیں، کیونکہ دوسرے طریقہ سے اس کا فسخ ممکن ہے جیسا کہ گذرا[2]۔

اس پر بحث اصطلاح "اقالہ" کے تحت دیکھی جائے۔

انفساخ کے غیر اختیاری اسباب:

اول: معقود علیہ کا تلف ہونا:

معقود علیہ کے تلف ہونے کا بعض عقود کے انفساخ میں اثر ہوتا ہے۔ عقود کی دو قسمیں ہیں:

۱۲- اول: عقود فوریہ: یعنی وہ عقود جن کی تنفیذ کے لئے کسی لمبے وقت کی ضرورت نہیں، جو برابر جاری رہے، بلکہ ان کا نفاذ یکبارگی فوراً اسی وقت ہوجاتا ہے جب عاقدین اس کو اختیار کرتے ہیں، مثلاً بیع مطلق، صلح اور ہبہ وغیرہ۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۱۷۲، المغنی ۳/۳۸۹۔ حج کے عمرہ میں انفساخ کے جواز وعدم جواز کی تفصیل، اس سلسلہ کی احادیث اور مجوزین و مانعین کے دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۳/۶۵، ۳۶۶۔

(۲) البدائع ۵/۲۹۸۔

(۱) ابن عابدین ۴/۱۶۴، مجلۃ الاحکام دفعہ نمبر ۱۶۳۔

(۲) البدائع ۵/۳۰۶، المنثور للزرکشی ۳/۴۷۔

اس طرح کے عقود معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ نہیں ہوتے ہیں اگر اس پر قبضہ مکمل ہوجائے مثلاً عقد بیع ایجاب وقبول سے مکمل ہوجاتا ہے۔ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرلے اور وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ ہلاک ہونے والی چیز مشتری کی ملکیت ہے، اور ہلاک شدہ چیز کا بوجھ مالک ہی برداشت کرتا ہے جیسا کہ معروف ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ حکم ہے[1]۔

البتہ اگر ایجاب وقبول کے بعد قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو اس کے بارے میں حسب ذیل تفصیل ووضاحت ہے:

مالکیہ نے صراحت کی ہے (اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے) کہ اگر مبیع اس طرح کی ہو کہ اس کے مشتری کو اس کی جنس سے پورا وصول پانے کا حق ہو اور وہ مثلی مال یعنی کیلی یا وزنی یا عددی ہے، تو تلف ہونے سے عقد فسخ ہوجائے گا۔ اور اس کا ضمان بائع پر ہے۔ ہاں اگر مبیع معین ہو اور عقار (جائیداد) ہو یا ان ذوات القیم اموال میں سے ہو جن میں ان کے مشتری کو اس کی جنس سے وصول پانے کا حق نہیں ہے، تو تلف ہونے سے عقد فسخ نہ ہوگا، عقد کے صحیح اور لازم ہونے کی وجہ سے ضمان مشتری کی طرف منتقل ہوجائے گا[2]۔

حنفیہ وشافعیہ علی الاطلاق بیع کے فسخ ہونے کے قائل ہیں، اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے۔ سمرقندی نے کہا: اگر تسلیم سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو یہ ہلاکت بائع کے ذمہ ہوگی یعنی ثمن ساقط ہوجائے گا اور عقد فسخ ہوجائے گا[3]، اور اسی کے مثل "القلیوبی" میں ہے: قبضہ سے قبل مبیع بائع کے ضمان میں ہے، لہذا اگر سماوی آفت کے سبب تلف ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی، اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا[1]۔

۱۳ - یہ سب مبیع کے تلف ہونے کا حکم ہے، لیکن اگر ثمن تلف ہوجائے، اور معین یعنی دراہم یا دنانیر وغیرہ ہو تو اس کا حکم مبیع کے حکم کی طرح ہے، اگر تلف ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک بیع فسخ ہوجائے گی۔ حنفیہ نے کہا: اگر ثمن قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے اور مثلی ہو تو عقد فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے مثل کا حوالہ کرنا ممکن ہے، برخلاف مبیع کے، اس لئے کہ وہ "عین" ہے اور اعیان میں لوگوں کی اغراض (الگ الگ) ہوتی ہیں، ہاں اگر ثمن ہلاک ہوجائے اور فی الحال اس کا کوئی مثل نہ ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور ثمن کے تلف ہونے کا انفساخ میں کوئی اثر نہیں ہے اگر ثمن "عین" (شئی معین) نہ ہو مثلاً نقد دراہم ودنانیر ہوں، اس لئے کہ وہ عقد سے مقصود نہیں (۲)، نیز اس لئے کہ دراہم ودنانیر عقد میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔

مبیع کا قبضہ سے قبل تلف کردینا، اگر بائع کی طرف سے ہو تو عقد بالاتفاق فسخ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری کی طرف سے ہو تو اس کو قبضہ مانا جائے گا، جو اس پر ضمان کو واجب کرے گا[3]۔

۱۴ - دوم: **عقود مستمرہ**: وہ عقود جن کا نفاذ طویل زمانہ تک ہوتا ہے، اور فریقین کے مابین متفق علیہ شرائط، اور ان عقود کے اپنے فطری تقاضوں کے شرائط کے مطابق زمانہ کے دراز ہونے کے ساتھ، یہ عقود بھی دراز ہوتے ہیں، مثلاً اجارہ، اعارہ اور وکالت وغیرہ۔

اس طرح کے عقود معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ ہوجاتے

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۹۵، المغنی ۳/ ۵۶۹، تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۲/ ۵۴، القلیوبی ۲/ ۲۰۱، الاتحاف لحل الفاظ أبی شجاع رص ۲۷۔
(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۳/ ۵۶۹۔
(۳) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی حنفی ۲/ ۵۶، دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۴۶۔

(۱) القلیوبی ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱۔
(۲) القلیوبی ۲/ ۱۳، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۴، ۵۶۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۲۱۱، ابن عابدین ۴/ ۴۶، المغنی ۳/ ۵۶۹۔

ہیں، خواہ قبضہ سے قبل ہو یا قبضہ کے بعد، یہ فقہاء کے مابین فی الجملہ متفق علیہ ہے۔

چنانچہ عقد اجارہ کرایہ پر لی گئی شئے کے ہلاک ہونے کی وجہ سے فسخ ہوجاتا ہے، لہذا اگر قبضہ سے قبل یا قبضہ کے بعد اتنی مدت گزرنے سے قبل جس میں کرایہ دار اس سے فائدہ اٹھا سکے، تلف ہوجائے تو عقد اجارہ بالکلیہ فسخ ہو جائے گا اور اجرت ساقط ہوجائے گی اور اگر کرایہ پر لی گئی چیز کچھ مدت گذرنے کے بعد تلف ہوجائے تو باقی زمانے میں اجارہ فسخ ہوجائے گا، گذرے ہوئے زمانہ میں فسخ نہیں ہوگا، اور اجارہ پر دینے والے کو جس قدر اس سے فائدہ اٹھایا گیا ہے، اس کے بقدر یا گزشتہ مدت کے بقدر اجرت ملے گی[1]۔

جانوروں کے اجارہ کے بارے میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اجارہ معین جانوروں کا ان پر سامان لادنے کے لئے ہو اور وہ مرجائیں تو اجارہ فسخ ہوجائے گا، برخلاف اس صورت کے جب کہ اجارہ غیر معین جانوروں پر ہوا ہو اور اجرت دے دی گئی ہو، پھر جانور مرجائیں تو عقد فسخ نہ ہوگا، اور کرایہ پر دینے والے پر لازم ہے کہ کرایہ دار کے واسطے دوسرے جانور لائے[2]۔

اسی طرح اگر کرایہ پر لی گئی چیز میں کوئی ایسی چیز پیدا ہوجائے جو کلی طور پر اس سے انتفاع سے مانع ہو مثلاً کرایہ کا مکان رہائش کے قابل نہ رہے تو جمہور (مالکیہ، حنابلہ اور یہی حنفیہ کا ظاہر مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح ہے) کے نزدیک اجارہ فسخ ہوجائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ رہائش کے فوت ہونے کی وجہ سے گھر کا نام اس سے زائل ہوگیا، کیونکہ جس منفعت کے لئے عقد ہوا تھا وہ جاتی رہی، لہذا اجارہ فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اگر جانور سواری کے لئے کرایہ پر لے اور اس کو دیر یا مرض لاحق ہوجائے کہ وہ صرف "چکی" میں گھومنے کے قابل رہ جائے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ عقد از خود فسخ نہیں ہوگا، البتہ اسے فسخ کرنے کا حق ہوگا، کیونکہ اصل معقود علیہ فوت نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ مکان کی زمین سے مکان کے بغیر فائدہ اٹھانا ممکن ہے، البتہ یہ ناقص ہے، لہذا یہ عیب کی طرح ہوجائے گا[1]۔

عقود مستمرہ میں سے جو معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ ہوجاتے ہیں، عقد شرکت اور عقد مضاربت ہیں جیسا کہ ان کا بیان اپنی اپنی جگہ پر ہے۔ یہی حکم عاریت پر لی گئی چیز کے تلف ہونے پر عقد عاریت کا ہے، اور خصوصی وکالت محل وکالت کے فوت ہونے سے ختم ہوجاتی ہے، جیسا کہ اصطلاح "إعارۃ" اور اصطلاح "وکالت" میں ان کا بیان ہے۔

اگر محل عقد غصب کرلیا جائے، اور فائدہ اٹھانے والے کو عین منتفع بہا سے روک دیا جائے تو عقد جمہور (مالکیہ شافعیہ حنابلہ اور بعض حنفیہ) کے نزدیک از خود فسخ نہیں ہوگا، بلکہ کرایہ دار کو حق فسخ ہوگا۔ جب کہ بعض حنفیہ نے کہا: غصب بھی فسخ ہونے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ انتفاع کا امکان ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا[2]۔

دوم: عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت:

۱۵ – موت یکساں طور پر تمام عقود کے فسخ ہونے میں مؤثر نہیں ہے، چنانچہ بعض عقود کا مقصد ایجاب وقبول کے فوراً بعد پورا ہوجاتا ہے اور

---

(۱) المغنی ۵/ ۴۵۳، الحطاب ۴/ ۴۳۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، القلیوبی ۳/ ۸۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۲۳۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، الوجیز ۱/ ۲۳۶، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۹۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۶، الاختیار ۲/ ۶۱، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰، القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی ۵/ ۴۵۴، ۴۹۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، ابن عابدین ۵/ ۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، ۵۱، المغنی ۵/ ۴۵۴، ۴۵۵، ۶/ ۲۸، ۳۰، الزیلعی ۵/ ۱۰۸۔

انعقاد کے بعد عاقدین اور ان دونوں کی اہلیت کی حاجت باقی نہیں رہتی مثلاً بیع سے عقد ہونے کے معاً بعد اگر اس کے ساتھ خیار نہ ہو تو مبیع پر مشتری کی ملکیت اور ثمن پر بائع کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اب اگر عقد کے مکمل کرنے اور عوضین کی ملکیت منتقل ہونے کے بعد عاقدین میں سے کوئی ایک یا دونوں مرجائیں تو عقد فسخ نہیں ہوگا، اس کے برعکس عقد نکاح عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ نکاح کا مقصد معاشرت کی بقاء ہے جو موت سے ختم ہوگئی۔

یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔

کچھ عقود ایسے ہیں کہ موت کی وجہ سے ان کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے مثلاً عقد اجارہ، مزارعت اور مساقات، اور کچھ عقود ایسے ہیں کہ موت کی وجہ سے ان کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے، البتہ ان کے فسخ ہونے کی کیفیت اور علت بیان کرنے میں ان کا اختلاف ہے مثلاً عقود عاریت، ودیعت اور شرکت [۱]۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-عقود لازمہ کا فسخ ہونا:

۱۶-عقود لازمہ: وہ عقود ہیں جن کو عاقدین میں کوئی تنہا فسخ نہیں کرسکتا مثلاً بیع، اجارہ اور صلح وغیرہ۔ ان میں سے بعض عقود میں زمانہ کے دراز ہونے کی حاجت نہیں ہے، لہذا ان کے مکمل ہونے کے بعد ان کے فسخ ہونے میں موت کا کوئی اثر نہیں ہوگا مثلاً عقد بیع کہ وہ بائع یا مشتری کے مابین مکمل ہونے کے بعد ان میں سے کسی کی وفات سے فسخ نہیں ہوگا، اور عقد کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اثرات میں ورثاء مورث کے قائم مقام ہوں گے۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/۱۷۵، التوضیح مع التلویح ۲/۱۷۸۔

عقود لازمہ کی ایک قسم وہ ہے جس کے اثرات مرور زمانہ پر موقوف ہوتے ہیں جیسے عقد اجارہ۔ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت کے سبب عقد اجارہ کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کی موت کے سبب عقد اجارہ فسخ نہیں ہوگا، بلکہ مدت کے ختم ہونے تک باقی رہے گا، کیونکہ یہ عقد لازم ہے، لہذا موت کی وجہ سے فسخ نہیں ہوگا جیسا کہ عقد بیع۔ اور فائدہ اٹھانے میں کرایہ دار کا وارث اس کا جانشین ہوگا۔

یہ حکم فی الجملہ ہے ورنہ اس کی بعض فروعات میں ان کا اختلاف ہے جس کا ذکر آئے گا [۱]۔

حنفیہ نے کہا: عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے اگر اس نے اپنے لئے عقد کیا تھا تو عقد اجارہ فسخ ہوجائے گا، کیونکہ یہ منفعت پر عقد ہے، اور منفعت رفتہ رفتہ حاصل ہوتی ہے، لہذا اجارہ بھی منفعت کے رفتہ رفتہ پیدا ہونے کے ساتھ منعقد ہوگا، لہذا عاقد کے بغیر باقی نہیں رہے گا۔ اور اگر عاقد نے کسی دوسرے کے لئے عقد اجارہ کیا تھا تو فسخ نہیں ہوگا مثلاً وصی، ولی اور وقف کا نگراں، نیز اس لئے کہ جس کی موت ہوئی ہے اگر وہ مؤجر ہو (یعنی اجارہ پر دینے والا ہو) تو عقد کا تقاضا ہے کہ منافع اس کی ملکیت سے حاصل کئے جائیں، اب اگر عقد اس کی موت کے بعد باقی رہتا ہے تو منافع کی وصولیابی دوسرے کی ملکیت سے ہوگی، جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہے۔ اور اگر مرنے والا کرایہ دار ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ اجرت کا استحقاق اس کے مال سے ہو، اگر اس کی موت کے بعد عقد باقی رہتا ہے تو اجرت کا

(۱) الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ۲/۴۷، بلغۃ السالک ۳/۵۰، المغنی ۵/۴۶۷، ۴۶۸۔

استحقاق دوسرے کے مال سے ہوگا، جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے، برخلاف اس صورت کے جب کہ موت اس شخص کی ہو جس کے لئے عقد نہیں ہوا ہے، جیسے وکیل وغیرہ، کیونکہ منافع کا استحقاق یا اجرت کا استحقاق اس کی ملکیت سے نہیں ہے، اس لئے اس کی موت کے بعد عقد کو باقی رکھنا عقد کے تقاضے کو تبدیل کرنے کا سبب نہیں ہے[1]۔

اصل اختلاف کا سبب منافع کے منتقل کرنے میں اجارہ کی کیفیت کا بیان ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ اگر اجارہ مکمل ہو جائے اور مدت معینہ کے لئے ہو تو اس مدت تک کے لئے کرایہ دار معقود علیہ منافع کا مالک ہو جاتا ہے، اور منافع کا حدوث اس کی ملکیت میں ہوتا ہے، اسی طرح کرایہ پر دینے والا محض عقد کے سبب شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اجرت کا مالک ہو جاتا ہے، اگر اس میں تاجیل کی شرط نہ لگی ہو، جیسا کہ بائع بیع کے سبب ثمن کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب اگر عقد کے مکمل ہونے کے بعد اور مدت پوری ہونے سے قبل عاقدین میں سے کوئی مر جائے، تو ورثاء میت کے قائم مقام ہوں گے اور عقد فسخ نہ ہوگا[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے، اور اجرت کا استحقاق منفعت کے وصول کر لینے یا تعجیل کی شرط کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عقد کے وقت منافع کا وصول کر لینا ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ رفتہ رفتہ ہوتے ہیں، اور یہ عقد معاوضہ ہے، اس لئے مساوات کا متقاضی ہے، لہذا نفس عقد سے اجرت واجب نہیں ہوگی، جب معقود علیہ وصول ہو جائے گا تو اجرت کا بھی استحقاق ہوگا تاکہ مساوات پر عمل ہو[3]۔

(۱) الاختیار ۲/۶۱، البدائع ۴/۲۲۲۔

(۲) المغنی ۵/۴۴۲، ۴۴۳، الشرح الصغیر ۴/۴۹، ۵۰، القلیوبی ۳/۸۴۔

(۳) الاختیار ۲/۵۵۔

جمہور جو یہ کہتے ہیں کہ عاقدین کی موت سے عقد اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ تمام حالات میں فسخ ہونے کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں، کیونکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ عقد اجارہ اجیر معین کی موت، مرضعہ (دایہ) کی موت اور بچہ کی موت سے جس کی تعلیم ورضاعت کے مقصد سے کسی کو اجرت پر لیا گیا ہو، فسخ ہو جاتا ہے، شافعیہ سے متعلم بچہ یا دودھ پیتے بچہ کی موت کے بارے میں ایک دوسرا قول فسخ نہ ہونے کا بھی منقول ہے[1]۔

ب- عقود غیر لازمہ میں موت کی وجہ سے فسخ ہونا:

۱۷- غیر لازم عقود: وہ عقود ہیں جن کو عاقدین میں سے کوئی ایک یک طرفہ طور پر فسخ کر سکتا ہے مثلاً عاریت، وکالت، شرکت اور ودیعت وغیرہ۔

یہ عقود عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت سے فسخ ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ یہ جائز عقود ہیں، طرفین میں سے ہر ایک کے لئے اپنی زندگی میں اس کو فسخ کر دینا جائز ہے، تو موت کے بعد اس کا ارادہ جاتا رہا اور رغبت ختم ہو گئی، لہذا ان عقود کے اثرات باطل ہو جائیں گے جو عاقدین کے ارادہ کے برقرار رہنے کے ساتھ باقی رہتے ہیں، یہ حکم فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفق علیہ ہے۔

چنانچہ عقد اعارہ، معیر (عاریت پر دینے والا) یا مستعیر (عاریت پر لینے والا) کی موت سے فسخ ہو جاتا ہے، یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعارہ منافع پر عقد ہے اور منافع رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں، لہذا عقد میں بھی منافع

(۱) اللباب ۴/۳۴۲، ۴۴۳، المغنی ۵/۴۹۹، الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ۲/۷۴، المہذب ۱/۴۱۲، ۴۱۳، الوجیز للغزالی ۱/۲۳۹۔

کے اعتبار سے تجدید ہوتی رہے گی، اور یہ چیز عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے بعد ممکن نہیں، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی یہی علت بتائی ہے [۱]، نیز اس لئے کہ عاریت منافع کو مباح قرار دینا ہے، جس میں اجازت کی ضرورت ہے، اور اجازت موت کے سبب باطل اور ختم ہوجاتی ہے، اس لئے عقد اعارہ فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی یہی توجیہ کی ہے [۲]۔

رہے مالکیہ تو عاریت ان کے نزدیک عقد لازم ہے اگر مدت یا عمل کی قید ہو، اس لئے وہ معیر یا مستعیر کی موت سے فسخ نہیں ہوگی، اور مدت پوری ہونے تک عاریت باقی رہے گی، البتہ اگر عاریت مطلق ہو تو اس کے فسخ ہونے کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ان میں ظاہر یہ ہے کہ وہ عمل یا عرف ورواج کے مطابق زمانہ تک فسخ نہ ہوگا [۳]۔

اسی طرح عقد وکالت عام فقہاء کے نزدیک وکیل یا مؤکل کی موت سے فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ عقد جائز ہے جو معزول کرنے سے فسخ ہوجاتا ہے، اور موت وکیل کو معزول کرنے کے حکم میں ہے، اور اگر وکیل مر جائے تو تصرف میں اس کی اہلیت ختم ہوجائے گی، اور اگر مؤکل مر جائے تو معاملہ کی تفویض میں اس کی صلاحیت ختم ہوجائے گی، اس لئے وکالت باطل ہوجائے گی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک وکالت کے فسخ ہونے میں مؤکل کی موت کا وکیل کو علم ہونا شرط نہیں ہے، البتہ بعض مالکیہ نے وکالت کے فسخ ہونے میں یہ شرط لگائی ہے کہ وکیل کو مؤکل کی موت کا علم ہو (یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے)، جیسا کہ ابن رشد نے ذکر کیا ہے [۴]۔

یہی حکم تمام جائز عقود کا ہے، مثلاً عقد شرکت اور عقد ودیعت وغیرہ، یہ سب عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ ہوجاتے ہیں، البتہ ان کی بعض فروعات میں تفصیل ہے جس کو ان کی جگہوں پر دیکھا جائے۔

کچھ عقود ایسے ہیں جن کو عاقدین میں سے ایک کی طرف سے لازم اور دوسرے عاقد کی طرف سے جائز مانا جاتا ہے، مثلاً عقد کفالت، یہ کفیل کی طرف سے لازم ہے، وہ مکفول لہ کی اجازت کے بغیر یک طرفہ طور پر اس کو فسخ نہیں کرسکتا، لیکن وہ مکفول لہ کی جانب سے عقد جائز ہے، وہ یک طرفہ طور پر اس کو فسخ کرسکتا ہے، اور مثلاً عقد رہن، کہ وہ راہن کی طرف سے عقد لازم ہے، اور مرتہن کی طرف سے عقد جائز ہے، کہ مرتہن اس کو راہن کی اجازت کے بغیر فسخ کرسکتا ہے۔ ذیل میں ان دونوں عقود کے فسخ ہونے میں موت کے اثر کا ذکر ہے:

عقد کفالت کے فسخ ہونے میں موت کا اثر:

۱۸- کفیل یا مکفول کی موت کے سبب عقد کفالت فسخ نہیں ہوتا ہے، اور نہ ہی مکفول لہ کو دین کے مطالبہ سے روکتا ہے۔ اگر کفیل یا مکفول مر جائے تو میت کے ذمہ دین مؤجل جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک فوری واجب الادا ہوجاتا ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک بھی ایک روایت ہے، اب دین میت کے ترکہ سے لیا جائے گا، اور اگر دونوں (کفیل ومکفول) مر جائیں تو دین والے کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کے ترکہ سے چاہے وصول کرلے، اور اگر مکفول لہ مر جائے تو مطالبہ کرنے میں اس کے ورثاء

---

(۱) الزیلعی ۵/ ۸۴، ابن عابدین ۴/ ۵۰۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۰، المغنی ۵/ ۲۲۵۔

(۳) المدونہ ۱۵/ ۱۶۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۶۔

(۴) الوجیز للغزالی ۱/ ۱۸۷، ۲۲۵، القلیوبی ۳/ ۵۹، ابن عابدین ۴/ ۴۱۷،

= بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۳، المغنی ۵/ ۱۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۵، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۱۶۔

اس کے قائم مقام ہوں گے۔

حنابلہ کے یہاں ایک دوسری روایت ہے کہ کفیل یا مکفول کی موت سے دین مؤجل فوری واجب الادا نہیں ہوتا ہے، بلکہ علی حالہ مؤجل باقی رہتا ہے [۱]۔

عقد رہن کے فسخ ہونے میں موت کا اثر:

۱۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرہون پر قبضہ کے بعد عقد رہن عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ نہیں ہوتا ہے۔ اگر راہن یا مرتہن مر جائے تو ورثاء، میت کے قائم مقام ہوں گے۔ اور شئ مرہون مرتہن یا اس کے ورثاء کے قبضہ میں باقی رہے گی اور رہن کو چھڑانے کی صورت صرف یہ ہے کہ دین کی ادائیگی ہو یا صاحب حق اس کو بری کردے۔ اور مرتہن رہن اور اس کی قیمت کا زیادہ مستحق ہے اگر راہن کی زندگی میں یا اس کی وفات کے بعد فروخت ہو [۲]۔

عقد رہن مرہون پر قبضہ سے قبل جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عقد غیر لازم ہے اور ہونا یہ چاہئے تھا کہ دوسرے جائز عقود کی طرح یہ بھی عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے سبب فسخ ہو جائے، لیکن قبضہ سے قبل اس کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ حنابلہ نے کہا (اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے) کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے عقد رہن فسخ نہیں ہوگا۔ اگر مرتہن مر جائے تو قبضہ کرنے میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا، لیکن اگر راہن مر جائے تو ورثاء کے ذمہ اس پر قبضہ دلانا لازم نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے کہا (اور یہی شافعیہ کے یہاں دوسری روایت ہے) کہ قبضہ سے پہلے عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے عقد رہن فسخ ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عقد جائز ہے [۱]۔

رہے مالکیہ تو انہوں نے صراحت کی ہے کہ رہن عقد کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے، اور راہن کو حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، الا یہ کہ مرتہن مطالبہ کرنے میں دیر کرے، لہذا مرتہن کی وفات کے سبب اجارہ فسخ نہ ہوگا، دین کے مطالبہ اور مرہون پر قبضہ کے بارے میں اس کے ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوں گے، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ مرہون پر قبضہ کرنے سے قبل راہن کی موت اور اس کے دیوالیہ ہونے سے رہن فسخ ہو جاتا ہے، اگر چہ مرتہن قبضہ کرنے کی کوشش میں ہو [۲]۔

عقود کے فسخ ہونے میں اہلیت کی تبدیلی کا اثر:

۲۰- اہلیت: انسان کا اس قابل ہونا ہے کہ اس کے لئے اپنے حقوق اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب ہوں، اور شرعی اعتبار سے معتبر طریقہ پر اس سے فعل کا صدور ہو [۳]۔ اور اہلیت پر کچھ ایسے عوارض آتے ہیں جو اس کو تبدیل اور محدود کر دیتے ہیں، اور اس کی وجہ سے شرعی احکام تبدیل ہو جاتے ہیں، جیسا کہ "اصولی ضمیمہ" میں آئے گا۔

بعض عوارض مثلاً جنون یا بے ہوشی یا ارتداد وغیرہ کے پیش آنے کے سبب اہلیت کے بدل جانے کا بعض عقود کے فسخ ہونے میں

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۵، المغنی ۴/ ۴۰۲، الحطاب ۵/ ۱۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۳۴، البدائع ۶/ ۱۴۵، مختصر الطحاوی رص ۹۵، المدونہ ۵/ ۳۰۹، القلیوبی ۲/ ۲۷۳، ۲۷۵، المغنی ۴/ ۳۴۷، ۳۴۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۸، المغنی ۴/ ۳۶۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۴، الشرح الصغیر ۳/ ۳۱۶۔

(۳) التلویح والتوضیح ۲/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

اثر ہوتا ہے، چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ عقود جائزہ "مثلاً مضاربت، شرکت، وکالت، ودیعت اور عاریت عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے مجنون ہونے سے فسخ ہو جاتے ہیں [1]۔

رہے مالکیہ تو عقد مضاربت ان کے نزدیک کام کا آغاز ہونے کے بعد عقد لازم ہے، اسی وجہ سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے، اسی طرح عقد عاریت اگر اس میں "اَجل" یا "عمل" کی قید ہو تو یہ دونوں عقود جنون کی وجہ سے فسخ نہیں ہوتے ہیں۔

جہاں تک عقد وکالت کا مسئلہ ہے تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وکیل کا جنون اس کے معزول ہونے کا سبب نہیں ہے، اگر وہ شفایاب ہو جائے، اسی طرح مؤکل کا جنون اگرچہ وہ شفایاب نہ ہو (وکیل کی معزولی کا سبب نہیں ہے) اور اگر اس میں وقت لگ جائے تو اس کے بارے میں سلطان غور وفکر کرے گا۔

اسی سے شرکت کا حکم سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ شریک کو دوسرے شریک کی طرف سے ان تصرفات میں جن کو وہ اس کی طرف سے انجام دیتا ہے، وکیل مانا جاتا ہے اور یہ دونوں عقود غیر لازمہ ہیں (۲)۔

رہے عقود لازمہ مثلاً بیع اور اجارہ تو اپنے مکمل ہونے کے بعد عام فقہاء کے نزدیک جنون کے سبب فسخ نہیں ہوتے۔

حتی کہ حنفیہ نے جو موت کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ وہ منافع کا عقد ہے اور منافع رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں، صراحت کی ہے کہ جنون کی وجہ سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے، چنانچہ الفتاوی الہندیہ میں ہے: اجارہ آجر یا مستاجر کے جنون اور ان کے ارتداد کے سبب فسخ نہیں ہوتا ہے، اگر آجر یا مستاجر مدت اجارہ میں مرتد ہو جائے اور دارالحرب میں چلا جائے اور قاضی اس کے حربی ہونے کا فیصلہ کردے تو اجارہ باطل ہو جائے گا، پھر اگر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں مدت اجارہ میں لوٹ آئے تو اجارہ لوٹ آئے گا [1]۔

حنفیہ کے نزدیک موت کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے اور جنون کی وجہ سے فسخ نہ ہونے میں فرق کی دلیل غالباً یہ ہے کہ موت نقل ملکیت کا سبب ہے، اب اگر عقد کو باقی رکھا جائے تو منافع یا اجرت کی تحصیل دوسرے (یعنی ورثاء) کی ملکیت سے ہوگی، اور یہ تقاضائے عقد کے خلاف ہے، برخلاف جنون کے، کیونکہ وہ انتقال ملکیت کا سبب نہیں، اس لئے اجارہ کا باقی رہنا اس بنیاد پر ہے کہ منافع اور اجرت کی وصولی عاقدین کی ملکیت سے ہوتی ہے [2]۔

۲۱- عقود لازمہ میں سے جو جنون کے سبب ازخود فسخ نہیں ہوتے، عقد نکاح بھی ہے، لیکن اس کو عیب مانا جاتا ہے جس سے فی الجملہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عقد کو فسخ کرنے کا "خیار" ثابت ہوتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "نکاح"، "فسخ"۔

۲۲- زوجین میں سے کسی کا مرتد ہونا عام فقہاء کے نزدیک عقد نکاح کے فسخ ہونے کا سبب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" [3] (وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ" [4] (اور

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۱ ۳، ۳/ ۷ ۱ ۳، البدائع ۶/ ۳۸، الوجیز ۱/ ۷ ۱۸، ۲۲۵، قلیوبی ۳/ ۵۹، ۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۵، المغنی ۵/ ۱۲۲، ۱۳۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۳ ۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۹۷، منح الجلیل ۳/ ۹۲ ۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۶۳ ۴، دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۵۲۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۲۲۔

(۳) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۴) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

تم کافر عورتوں کے تعلقات کومت باقی رکھو)۔

اگر زوجین میں کوئی ایک مرتد ہوجائے اور یہ دخول سے قبل ہوتو فوری طور پر نکاح فسخ ہوجائے گا، اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے کا وارث نہ ہوگا، اور اگر دخول کے بعد ہوتو شافعیہ نے کہا (اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے) کہ عدت پوری ہونے تک ان دونوں کو ملنے سے روکا جائے گا اور اگر عدت پوری ہونے سے قبل اسلام کی طرف لوٹ آئے تو نکاح باقی رہے گا، اور اگر اسلام کی طرف نہ لوٹے تو طلاق کے بغیر نکاح فسخ ہوجائے گا[1]۔ امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کا ارتداد قضاء (قاضی) کے بغیر فوری فسخ ہے، اس لئے عدد طلاق میں کمی نہ ہوگی، خواہ ”دخول“ سے قبل ہو یا بعد[2]۔ اور مالکیہ نے کہا اور یہی حنفیہ میں امام محمد کا قول ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہوجائے تو طلاق بائن کے ساتھ نکاح فسخ ہو جائے گا[3]۔

اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لائے اور دوسرا اسلام لانے سے پیچھے رہ جائے (بشرطیکہ پیچھے رہنے والی زوجہ کتابیہ نہ ہو) حتی کہ عورت کی عدت پوری ہوجائے، تو جمہور کے قول کے مطابق نکاح فسخ ہوجائے گا، خواہ زوجین دارالاسلام میں ہوں یا دارالحرب میں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اسلام لانے سے پیچھے رہ جانے والا دارالحرب میں ہوتو حکم یہی ہے، لیکن اگر وہ دارالاسلام میں ہوتو ضروری ہے کہ اس کے سامنے اسلام کی پیش کش کی جائے، اگر وہ اسلام لے آتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے۔

یہ فسخ ہوا طلاق مانا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک (اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے) اگر شوہر اسلام لانے سے گریز کرے تو یہ تفریق طلاق مانی جائے گی جو عدد طلاق کو کم کردے گی، برخلاف اس صورت کے جب کہ عورت اسلام لانے سے گریز کرے تو تفریق کو فسخ مانا جائے گا، کیونکہ عورت طلاق کی مالک نہیں ہوتی ہے۔

جمہور (شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ کے یہاں مشہور اور حنفیہ میں امام ابو یوسف) کی رائے ہے کہ یہ دونوں حالتوں میں فسخ ہے، طلاق نہیں[1]۔

عقد کے نفاذ کے دشوار یا ناممکن ہونے کا اثر:

۲۳- اس سے مراد عقد کے دوام وبقاء کا دشوار ہونا ہے[2]، اور یہ تلف سے عام ہے، لہذا اس میں ضیاع (ضائع ہونا) مرض اور غصب وغیرہ داخل ہوں گے[3]۔

یہ چند امور کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً محل عقد کا ہلاک ہونا، اس پر بحث آچکی ہے، اور مثلاً استحقاق جس کا بیان حسب ذیل ہے:

فسخ ہونے میں استحقاق کا اثر:

۲۴- استحقاق: کسی چیز پر دوسرے کے حق واجب کا ظاہر ہوجانا ہے[4]، اگر کوئی چیز فروخت ہو، یا اجارہ پر لی جائے پھر بینہ کے

---

(۱) الأم ۴/ ۳۸، المغنی ۶/ ۲۹۸، ۶۳۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۹۳، ۳۹۴، المغنی ۶/ ۲۹۸۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۲۷۰، ابن عابدین ۲/ ۳۹۲۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۸۹، المغنی ۶/ ۶۱۳، ۶۱۷، الدسوقی ۲/ ۲۷۰، الأم ۵/ ۴۵، ۴۸۔

(۲) لسان العرب مادہ ”عذر“۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۹۰، البدائع ۴/ ۲۰۰۔

(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۱۹، ابن عابدین ۴/ ۳۲۲۔

ذریعہ ثابت ہوجائے کہ یہ بائع یا مؤجر کے علاوہ کسی دوسرے کا حق ہے تو کیا عقد فسخ ہوجائے گا؟

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ استحقاق کا فیصلہ عقد کے فسخ کرنے کا سبب نہیں ہے، بلکہ اس کو مستحق کی اجازت پر موقوف کردیتا ہے، اگر مستحق عقد کی اجازت نہ دے یا مشتری اپنے بائع سے ثمن واپس لے لے یا مشتری نے قاضی سے مطالبہ کیا کہ بائع کے خلاف ثمن کی ادائیگی کا فیصلہ دے، اور قاضی نے یہ فیصلہ دے دیا تو عقد فسخ ہوجائے گا، مستحق مبیع کو لے گا اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا[۱]۔

مبیع کے استحقاق کے سبب بیع کا فسخ ہونا مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[۲]۔

یہ اس صورت کا حکم ہے جب کہ استحقاق کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہو اور یہ متفق علیہ ہے، اسی طرح اگر استحقاق کا ثبوت مشتری کے اقرار کرنے یا مشتری کے انکار کرنے سے ہو، اور یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ پوری مبیع میں استحقاق نکل آئے، لیکن اگر بعض مبیع میں استحقاق نکلے تو ایک قول یہ ہے کہ پوری مبیع میں عقد فسخ ہوگا، دوسرا قول ہے کہ صرف اس جزء میں فسخ ہوگا جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے، ایک اور قول ہے کہ مشتری کو اختیار دیا جائے گا کہ پوری مبیع میں عقد کو فسخ کردے یا اس جزء میں فسخ کرے جس میں استحقاق ثابت ہوا ہے، اور بعض حضرات نے جس جزء میں استحقاق ثابت ہوا ہے اس کے معین اور مشاع (غیر معین) ہونے کے درمیان تفصیل کی ہے[۳]، نیز استحقاق کا اثر عقد اجارہ، رہن، ہبہ اور عقد مساقات وغیرہ کے فسخ ہونے میں ہوتا ہے، جس کی تفصیل فقہاء نے ان کی اپنی اپنی جگہوں پر کی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استحقاق"۔

سوم-غصب:

۲۵- محل عقد کا غصب بعض عقود کے فسخ ہونے کا سبب ہے مثلاً عقد اجارہ میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کرایہ پر لی گئی چیز کرایہ دار کے ہاتھ سے غصب کرلی جائے تو ساری اجرت ساقط ہوجائے گی اس صورت میں جب کہ پوری مدت غصب رہی ہو اور اگر کچھ مدت غصب رہی ہو تو اسی حساب سے اجرت ساقط ہوگی، کیونکہ انتفاع ممکن نہیں رہا۔ غصب کی وجہ سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، حنفیہ کے یہاں مشہور یہی ہے، اس میں قاضی خان کا اختلاف ہے، لہذا اگر مدت کے ختم ہونے سے قبل غصب ختم ہوجائے تو مشہور قول کے مطابق اجارہ لوٹ کر نہیں آئے گا اور قاضی خان کے بقول لوٹ آئے گا، اور بقیہ مدت میں اس سے انتفاع کیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ نے غصب کو محل کے تلف ہونے کے ساتھ لاحق کیا ہے اور انہوں نے اس کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا حکم لگایا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ منفعت کی وصولیابی کے دشوار ہونے کی وجہ سے اجارہ فسخ ہوجائے گا اور تعذر تلف سے عام ہے، اس لئے اس میں ضیاع، مرض، غصب اور دکانوں کا زبردستی بند کرنا وغیرہ داخل ہیں[۲]۔

جب کہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز غصب کرلی جائے تو مستأجر کو حق فسخ ہوگا، کیونکہ اس میں اس کے حق کی

(۱) ابن عابدین ۴/۱۹۱۔
(۲) القواعد لابن رجب رص ۳۸۳، المغنی ۴/۵۹۸، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۴، المہذب ۱/۲۹۵، اسنی المطالب ۲/۳۵۰۔
(۳) ابن عابدین ۴/۲۰۰، ۲۰۱، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۹۸، الأم للشافعی ۳/۲۲۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۶۹،۱۳۵۔

(۱) الزیلعی ۵/۱۰۸، ابن عابدین ۵/۸، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۳۷۔
(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴/۴۹۔

تاخیر ہے، اگر وہ فسخ کردے تو اس کا حکم وہی ہے جو اس کے ازخود فسخ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر وہ اس کو فسخ نہ کرے حتی کہ مدت اجارہ گزر جائے تو اس کو اختیار ہے کہ فسخ کردے اور مقررشدہ اجرت واپس لے لے یا عقد پر باقی رہتے ہوئے غاصب سے اجرت مثل کا مطالبہ کرے[1]۔

دوسرے عقود کے فسخ ہونے میں غصب کا کیا اثر ہوتا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے ان عقود اور اصطلاح "غصب" کی طرف رجوع کیا جائے۔

۲۶- دشوار ہونے کی کچھ اور انواع ہیں جو عقد کے فسخ ہونے کا سبب ہوتی ہیں یا جن کی وجہ سے عاقد کو فسخ کا اختیار حاصل ہوتا ہے، ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

اول: شرعاً عقد کے تقاضے پر برقرار رہنے سے عاقد کا عاجز ہونا، اس طرح کہ اس کو برقرار رکھنا حرام ہو، مثلاً کسی کو داڑھ کے دانت کے اکھاڑنے کے لئے اجرت پر رکھا، جب کہ داڑھ کے دانت میں درد تھا، پھر درد جاتا رہا، یا ناسور والے ہاتھ کو کاٹنے کے لئے اجیر رکھا، پھر وہ درست ہوگیا یا قصاص کے نفاذ کے لئے اجیر رکھا، پھر قصاص معاف کرنے کی وجہ سے ساقط ہوگیا تو ان تمام حالات میں اجارہ ازخود فسخ ہوجائے گا[2]۔

دوم: ضرر کا ہونا: اس طرح کہ عقد کے تقاضے پر برقرار رہنا ضرر زائد عقد کی وجہ سے جس کا استحقاق نہیں ہے، برداشت کیے بغیر ممکن نہ ہو جیسا کہ اگر ولیمہ کے لئے طباخ کو اجیر رکھا، پھر عورت سے خلع کرالیا یا سفر حج کے لئے جانور کرایہ پر لیا اور حج کا وقت نکل گیا یا وہ مریض ہوگیا یا دودھ پلانے والی کو اجرت پر رکھا، اور وہ حاملہ ہوگئی تو ان جیسی صورتوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عقد ازخود فسخ ہوجائے گا اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مستأجر کو فسخ کا اختیار ہوگا[1]۔

سوم: جس منفعت پر عقد ہوا ہے اس کا ختم ہوجانا مثلاً گھر تھا، منہدم ہوگیا، زمین تھی غرق آب ہوگئی یا اس کا پانی خشک ہوگیا تو ان صورتوں میں اگر اس میں کوئی بھی منفعت باقی نہ رہے تو یہ تلف شدہ کی طرح ہے، اس کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا جیسا کہ گزرا، اور اگر اس میں ایسا نفع باقی ہے، جس کے لئے اس نے اس کو اجرت پر نہیں لیا تھا مثلاً گھر کی خالی جگہ سے انتفاع ممکن ہو، اور زمین میں لکڑی رکھ کر فائدہ اٹھانا ممکن ہو یا زراعت کے لئے اجرت پر لی گئی زمین سے اس میں خیمہ لگانے کا فائدہ رہ گیا ہو تو بعض حضرات کے نزدیک ان صورتوں میں عقد فسخ ہوجائے گا، کیونکہ اس پر گھر کا نام باقی نہ رہا، نیز اس لئے کہ جس منفعت کے لئے عقد ہوا تھا، وہ جاتا رہا، لیکن کچھ دوسرے حضرات کے نزدیک عقد فسخ نہ ہوگا، اس لئے کہ منفعت بالکلیہ باطل نہیں ہوئی، تو یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جب کہ اصل کے باقی رہتے ہوئے اس کے نفع میں کمی پیدا ہوگئی ہو، لہذا مستأجر کو فسخ کرنے اور برقرار رکھنے کا اختیار دیا جائے گا[2]۔

جزء میں فسخ ہونے کا کل میں اثر:

۲۷- معقود علیہ کے جزء میں کسی سبب سے عقد کے فسخ ہونے کے نتیجہ میں بعض حالات میں پورے معقود علیہ میں فسخ ہوجاتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ جس جزء میں عقد فسخ ہورہا ہے، معاوضہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، المغنی ۵/ ۴۱۷، ۴۵۳، القلیوبی ۳/ ۸۵۔
(۲) البدائع ۴/ ۲۰۰، الحطاب ۴/ ۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۲، الوجیز ۱/ ۲۳۹، المغنی ۵/ ۴۶۹۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۱۴۵، ۱۴۶، البدائع ۴/ ۲۰۰، الحطاب ۴/ ۴۳۳، القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی ۵/ ۴۴۸۔
(۲) البدائع ۵/ ۱۹۶، الزیلعی ۵/ ۱۴۵، ۱۴۶، المغنی ۵/ ۴۵۴، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، الحطاب ۴/ ۴۳۳۔

میں سے اس جزء کا حصہ متعین کرنا ممکن نہ ہو یا عقد کو جزء جزء کرنے میں عاقدین میں سے کسی کا کھلا ہوا نقصان ہو یا ایک ہی عقد میں جائز و ناجائز کو جمع کردیا گیا ہو۔

اس کو فقہاء ''تفریق صفقہ'' کے لفظ سے بیان کرتے ہیں۔

اگر عقد میں جائز و ناجائز جمع ہوں تو ناجائز میں بلا خلاف عقد باطل ہے، پھر کیا بقیہ میں باطل ہوگا؟ اس کا حکم عقود کے اختلاف، جزء جزء کرنے کے امکان اور طرفین میں سے کسی کو ضرر لاحق کرنے سے گریز کرنے کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''تفریق صفقہ'' میں دیکھا جائے۔

۲۸- اسی قبیل سے فقہاء کے ذکر کردہ حسب ذیل مسائل ہیں:

الف- اگر عقد کسی کیلی یا وزنی چیز میں ہو، اور اس پر قبضہ سے قبل اس کا کچھ حصہ تلف ہوجائے تو باقی میں عقد فسخ نہ ہوگا، مشتری بقیہ کو اسی کے بقدر قیمت کے عوض میں لے گا، اس لئے کہ عقد صحیح ہوچکا ہے، لہذا معقود علیہ کے کچھ حصہ کے ختم ہونے سے عقد فسخ نہ ہوگا، کیونکہ جانبین میں سے کسی کو ضرر پہنچائے بغیر اس کو جزء جزء کردینا ممکن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

ب- ابن رجب حنبلی کی ''القواعد'' میں ہے: اگر ایسی چیز پیش آجائے جو دو عورتوں میں سے متعین طور پر کسی ایک کے حرام قرار دینے کی متقاضی ہو مثلاً ارتداد اور رضاعت تو بلا اختلاف خاص طور پر ایک ہی عورت کا نکاح فسخ ہوگا، اور اگر ایسی چیز پیش آجائے جو ان دونوں کو ایک ساتھ رکھنے کی تحریم کی متقاضی ہو اور ان دونوں میں سے کسی کو کوئی امتیاز حاصل نہ ہو مثلاً دونوں رضاعت کی وجہ سے ماں اور بیٹی بن گئی ہوں تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: ان میں اصح روایت ہے کہ انفساخ تنہا ماں کے ساتھ خاص ہوگا اگر ان دونوں کے ساتھ دخول نہ کیا ہو، اس لئے کہ عقد کو باقی رکھنا نیا عقد کرنے سے زیادہ قوی ہے، تو یہ اس صورت کی طرح ہوگیا کہ ایک شخص (اپنی زوجیت میں) ماں اور بیٹی کو لے کر اسلام لایا، جن دونوں کے ساتھ دخول نہیں کیا تھا، تو بیٹی کا نکاح ثابت رہے گا، نہ کہ ماں کا[1]۔

ج- یہ بات گذر چکی ہے کہ حنفیہ کا مذہب عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت کے سبب عقد اجارہ کا فسخ ہوجانا ہے، اگر دو اشخاص ایک گھر کسی آدمی کو اجارہ پر دیں، اور اجارہ پر دینے والوں میں سے ایک مرجائے تو اجارہ صرف اس کے حصہ میں باطل (یعنی فسخ) ہوگا، اور باحیات شخص کے حصہ کے تعلق سے اجارہ علی حالہ باقی رہے گا، اسی طرح اگر اجارہ پر لینے والے دو شخصوں میں سے کوئی ایک مرجائے۔ اور اگر دو گھر اجارہ پر لئے اور ان میں سے ایک گر گیا تو وہ ان دونوں کو چھوڑ سکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں پر عقد ایک صفقہ ہے جو الگ الگ ہوگیا، لہذا اس کے لئے خیار ثابت ہوگا[2]۔

د- اگر دو جانور فروخت کرے اور ان میں سے ایک قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو ہلاک شدہ جانور میں بیع فسخ ہوجائے گی جیسا کہ معلوم ہے، لیکن جو جانور ہلاک نہیں ہوا اس کے بارے میں حنفیہ نے صراحت کی ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں مذہب ہے کہ اس میں بیع فسخ نہ ہوگی اگرچہ قبضہ نہیں کیا، ہاں مشتری کو فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار دیا جائے گا۔ اگر اجازت دے تو مبیع مقررہ قیمت میں سے اس کے حصہ کے عوض میں ہوگی، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، المغنی ۴/ ۲۶۳۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۴۴۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۹۷، ۲۲۲۔

قول یہ ہے کہ سارے ثمن کے عوض میں ہوگی، اور ان کے نزدیک دو اقوال میں سے ایک کے مطابق سارے میں بیع فسخ ہوگی [۱]۔

ھ-اگر کچھ مبیع میں حق نکل گیا تو پورے میں عقد فسخ ہوگا، شافعیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے جیسا کہ یہی مالکیہ کی بھی رائے ہے اگر وہ جزء جس پر استحقاق ثابت ہوا ہے اکثر ہو، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ صرف اس جزء میں عقد فسخ ہوگا جس میں استحقاق ثابت ہوا ہے، حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے اگر استحقاق قبضہ کے بعد ہوا اور مبیع ایسی چیز ہو جس کو جزء جزء کرنا مضر نہ ہو، مثلاً دو کپڑے خریدے، ان میں سے ایک میں حق نکل گیا۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مشتری کے لئے اختیار ثابت ہوگا کہ سارے میں عقد کو فسخ کرے یا باقی میں نافذ کرے [۲]۔ اس میں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح "استحقاق" میں دیکھا جائے۔

فسخ ہونے کے اثرات:

۲۹-عقود کے درمیان فرق اور فسخ ہونے کے اسباب کے اختلاف اور معقود علیہ کی نوعیت کے بدلنے سے بھی فسخ کے اثرات الگ الگ ہوتے ہیں، اور کیا معقود علیہ علی حالہ باقی رہے گا یا زیادتی یا کمی وغیرہ کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی ہوگی، ان کے لئے کوئی جامع کلی قواعد یا عام احکام نہیں ہیں؟

فقہاء نے خاص خاص انواع کے عقود کے بارے میں اجمالی طور پر جو اثرات بتائے ہیں، ان عقود کی نوعیت اور ان کے فسخ ہونے میں اثر انداز عوامل کے لحاظ سے وہ بھی استثناء سے خالی نہیں۔ ذیل میں ان میں سے بعض اثرات کی تفصیل پیش ہے:

اول-عقد سے پہلی حالت پر فریقین کو لوٹانا:

الف-عقود فوریہ میں:

۳۰-فقہاء نے کئی مقامات پر لکھا ہے کہ انفساخ عقد کو اس طرح کر دیتا ہے جیسا کہ وہ تھا ہی نہیں [۱]۔

یہ فی الجملہ عقود فوریہ کے بارے میں (جن کا تعلق وقت سے نہیں ہوتا) صحیح ہے، مثلاً عقد بیع اگر قبضہ سے قبل مبیع کی ہلاکت کے سبب فسخ ہوجائے تو عقد سرے سے ختم ہوجائے گا، اور اس طرح ہوجائے گا جیسے کہ اسے فروخت ہی نہیں کیا ہے، اب مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا اگر اس کے سپرد کر دیا ہو، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ سے قبل ضمان بائع کے ذمہ ہوتا ہے، منقول اور غیر منقول کے مابین کچھ تفصیل ہے، جیسا کہ گذرا [۲]۔

ب-عقود مستمرہ میں:

۳۱-باقی رہنے والے عقود (جن کا تعلق مدت سے ہوتا ہے) میں انفساخ تو وہ انفساخ کے وقت سے قطعی طور پر عقد کو ختم کر دیتا ہے، لیکن اصل سے عقد کو ختم نہیں کرتا مثلاً عقد اجارہ میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ معقود علیہ (اجیر معین یا معین جانور) اگر تلف ہوجائے تو زمانہ مستقبل میں عقد فسخ ہوگا، زمانہ ماضی میں نہیں، اور اس پر ماسبق کی اجرت اسی کے لحاظ سے لازم ہوگی اور جب تک کچھ نفع حاصل نہیں ہوگا اس کے ذمہ اس سلسلہ میں کوئی چیز واجب نہیں

---

(۱) القلیوبی ۱/ ۱۸۸، المنثور للزرکشی ۱/ ۷۰۴، کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۱۶۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۹۸، وا م ا ا ا ا ا ۳/ ۲۲۴، ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، فتح القدیر ۵/ ۵۱۳، الدسوقی ۳/ ۱۳۵، تہذیب الفروق بر حاشیۃ الفروق للقرافی ۴/ ۶۳۔

(۱) الزیلعی ۴/ ۳۷، البدائع ۴/ ۱۹۶۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۳/ ۵۶۹، ابن عابدین ۴/ ۳۶، القلیوبی ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱۔

ہوگی (۱)۔

یہی حکم عقود عاریت، شرکت، مضاربت اور وکالت وغیرہ کا ہے، اگر فسخ ہوجائیں تو ان میں انفساخ عقد کو اپنے وقت سے ختم کرے گا، نہ کہ اصل سے۔ یہ حکم فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے۔

دوم-انفساخ سے قبل محل میں تبدیلی کا اثر:

۳۲-عقد کے فسخ ہونے سے عقد کا اثر ختم ہوجاتا ہے اور معقود علیہ عقد سے پہلے والی حالت پر لوٹ جاتا ہے۔

لہذا اگر معقود علیہ موجود ہو اور اس میں تغیر پیدا نہ ہوا ہو تو اس کو بعینہ لوٹایا جائے گا، جیسا کہ مبیع اگر بیع بفساد یا اقالہ یا خیار یا استحقاق وغیرہ کے سبب فسخ ہوجائے تو ان جیسی تمام حالتوں میں عین معقود علیہ کو اس کے اصلی مالک کے پاس لوٹایا جائے گا اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا۔ اسی طرح اگر اجارہ عاقدین میں سے کسی کی موت یا استحقاق یا مدت کے ختم ہونے کی وجہ سے فسخ ہوجائے تو عین ماجورہ (اجارہ کی چیز) کو اس کے مالک کے حوالہ کردیا جائے گا اگر موجود ہو اور اس میں تغیر پیدا نہ ہوا ہو۔

یہی حکم عقود ایداع، اعارہ اور رہن کا ہے، اگر فسخ ہوجائیں تو ودیعت، عاریت اور رہن کو بعینہ بشرطیکہ وہ قائم ہوں ان کے مالک کے پاس لوٹا دیا جائے گا۔

۳۳- لیکن اگر معقود علیہ میں تغیر ہوجائے مثلاً مبیع میں اضافہ ہوجائے تو اس کا حکم انفساخ کے اسباب کے اختلاف سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ فساد کے سبب بیع کے انفساخ کی صورت میں اگر مبیع

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۹، الشرح الصغیر ۴/ ۹۰، ۵۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۳، ۳۱۴، المغنی ۵/ ۵۳، ۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۶۱، ۳، القواعد لابن رجب، ص ۷ ۴۔

میں پیدا ہونے والا اضافہ وزیادتی اس سے منفصل ہو، مثلاً پھل، دودھ اور اولاد یا متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو تو یہ اضافہ اصل مبیع کو مع اضافہ بائع کے پاس لوٹانے سے جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مانع نہیں ہے (۱)۔

اگر بیع فاسد کی مبیع میں کمی کی صورت میں تغیر ہو تو جمہور کے نزدیک مبیع کو کمی کے تاوان کے ساتھ لوٹایا جائے گا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اضافہ یا کمی کی صورت میں تغیر مبیع کو فوت کرنا مانا جاتا ہے (۲)۔

۳۴- عقد اجارہ میں اگر انفساخ سے قبل ماجور (اجرت پر دی گئی چیز) میں تغیر پیدا ہوجائے، پھر اجارہ فسخ ہوجائے تو اگر تغیر کمی کے ذریعہ اور مستاجر کی کوتاہی کی وجہ سے ہو تو اس پر لازم ہے کہ ماجور کو کمی کے تاوان کے ساتھ واپس کرے۔

اگر تغیر اضافہ کے ذریعہ ہو مثلاً زمین میں درخت لگانا اور تعمیر کرنا اور مدت اجارہ پوری ہوچکی ہو تو حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک کرایہ دار کے ذمہ لازم ہے کہ درخت کو اکھاڑے اور تعمیر کو منہدم کرے، الا یہ کہ حنفیہ کے نزدیک دونوں درخت اور تعمیر کی قیمت کی ادائیگی پر راضی ہوجائیں۔ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ درخت اور تعمیر کو اس کی قیمت دے کر اپنی ملکیت میں لے لے یا اس کی اجرت لے کر اس کو رہنے دے (۳)۔

اگر عین مستاجرہ (اجرت پر لی گئی چیز) میں تغیر زراعت کی شکل میں ہو اور کھیتی کی کٹائی کا وقت آنے سے قبل مدت اجارہ کے مکمل

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۲، الہدایہ مع شروح، ۹/۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، ۲۸۶، المہذب ۱/ ۲۵۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۵۳۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: منح الجلیل ۲/ ۵۸۰۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۱۱۴، ۱۱۵، منتہی الارادات ۲/ ۳۸۲، المہذب ۱/ ۴۱۰، ۴۱۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۷۔

ہونے کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جائے تو مؤجر کو حق نہیں کہ مستأجر کو ارض مستأجرہ (کرایہ والی زمین) حوالہ کرنے پر مجبور کرے، بلکہ اجرت مثل کے عوض کٹائی کے وقت تک مستأجر کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی، اور یہی حکم عاریت کا بھی ہے، اس لئے کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر زمین کاشت کے لئے عاریت پر لے اور اس میں کاشت کردے پھر مالک زمین اس کو لینا چاہے تو اسے یہ حق نہیں یہاں تک کہ کھیتی کٹ جائے، بلکہ اجرت مثل کے عوض کٹائی کے وقت تک کے لئے چھوڑ دے گا[1]۔ اصلاً اس حکم میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں، البتہ شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کھیتی میں تاخیر مستأجر یا مستعیر کی کوتاہی کے سبب نہ ہو اور حنابلہ نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ ان دونوں کی کوتاہی کے سبب نہ ہو[2]۔

سوم- انفساخ کے نتیجہ میں ہونے والے خسارہ کا ضمان:

۳۵- اگر تلف ہونے کے سبب عقد فسخ ہو جائے مثلاً مبیع قبضہ سے قبل تلف ہو جائے یا عین مستأجرہ کرایہ دار کے قبضہ میں تلف ہو جائے[3] تو اس کا ضمان بائع یا مؤجر پر ہے، اس لئے کہ ہلاک شدہ شی مالک کی ذمہ داری میں ہے، اجارہ میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ بیع کے بارے میں تفصیل اور اختلاف ہے جسے اصطلاح ''بیع'' میں دیکھا جائے۔

اگر وہ تلف کرنے اور تعدی کے سبب ہو تو اس کا ضمان تلف کرنے والے پر ہوگا، مثلاً عقد بیع میں مشتری کا مبیع کو تلف کرنا قبضہ کرنا مانا جائے گا، لہذا ملکیت اسی کی ہوگی اور ضمان بھی اسی پر ہوگا اور اجارہ میں مستأجر ہر اس تلف اور نقص کا ضمان دے گا جو مأجور (اجارہ کی چیز) میں ایسے فعل کی وجہ سے پیش آئے جس کی اجازت نہ تھی۔

اصل یہ ہے کہ معقود علیہ عقد کے فسخ ہونے کے بعد غیر مالک عاقد کے قبضہ میں بطور امانت ہوتا ہے، لہذا مبیع، مأجور، ودیعت، عاریت اور مرہون وغیرہ ان میں اختلاف کے ساتھ سب کے سب انفساخ کے بعد غیر مالک عاقد کے ہاتھ میں امانت ہیں مگر یہ اس وقت ہے جب کہ وہ بلاعذر اس کے مالکان کے حوالہ کرنے سے گریز کرے، لہذا اگر بغیر تعدی یا تقصیر کے تلف ہو تو اس میں ضمان نہیں، ورنہ اس میں ضمان ہوگا[1]۔

ضمان سے مراد ذوات الأمثال میں مثل ادا کرنا اور ذوات القیم میں قیمت ادا کرنا ہے[2]۔ یہ سب فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' میں ہے۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۷۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۱۱۴، البدائع ۴/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹، المغنی ۵/ ۳۶۵، ۶/ ۶۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۷۔

(۳) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۶، ابن عابدین ۴/ ۶، القلیوبی ۲/ ۲۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۵، قواعد ابن رجب رص ۵۵۔

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۰، ۳۰۴، ابن عابدین ۵/ ۲۴، ۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۹، القلیوبی ۲/ ۲۴۳، مجلۃ الاحکام ۶۰۰، ۶۰۱، قواعد ابن رجب ۵۵، ۶۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی ۶۷، ۱۸۰۔

(۲) مجلۃ الأحکام دفعہ نمبر ۴۱۶، القلیوبی ۲/ ۲۴۳۔

انفصال

تعریف:

۱- انفصال کا معنی لغت میں انقطاع ہے، کہا جاتا ہے: "فصل الشيء فانفصل" یعنی اس نے اس چیز کو کاٹا تو وہ کٹ گئی، لہذا وہ فصل کا مطاوع (اثر قبول کرنے والا) ہے اور یہ اتصال کی ضد ہے[۱]۔

انفصال: انقطاع ظاہر کو کہتے ہیں، اور انقطاع ظاہر اور خفی دونوں ہوتا ہے[۲]، یہ لغت کی رو سے ہے۔

فقہی استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بینونت:

۲- بینونت انفصال کے معنی میں آتا ہے[۳]۔ فقہاء کی زبان میں اس کا کثرت سے استعمال طلاق غیر رجعی کے لئے ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- بدن سے جدا ہونے والے اجزاء میں کبھی انفصال سے قبل والے ان کے احکام باقی رہتے ہیں، اور کبھی بدل جاتے ہیں، اول کی مثال یہ ہے کہ جس عضو کو انفصال سے قبل دیکھنا حرام ہے، انفصال کے بعد بھی اس کو دیکھنا حرام ہوگا، لہذا قابل ستر اعضاء کے اجزاء کو انفصال سے قبل[۱] اور اس کے بعد دیکھنے کی حرمت میں کوئی فرق نہیں، البتہ اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کو "باب الحظر والإباحة" کے احکام نظر میں دیکھا جائے۔

۴- انفصال کے سبب حکم بدلنے کی مثال کٹے ہوئے عضو تناسل کو عورت کا اپنے اندر داخل کرنا ہے کہ اس میں حد نہیں ہے، اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے[۲]۔

۵- میت سے جدا شدہ اجزاء کا حکم میت کے حکم کی طرح ہے، یہ بعض حضرات کے نزدیک ہے، اس کو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ ہوگی، تدفین ہوگی، اس لئے کہ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ امام احمد نے فرمایا: حضرت ابو ایوب نے ایک پاؤں کی نماز جنازہ پڑھی، اور حضرت عمر نے شام میں ہڈیوں کی نماز جنازہ پڑھی، اور حضرت ابوعبیدہ نے شام میں کچھ سروں کی نماز جنازہ پڑھی، اس کو عبد اللہ بن احمد نے اپنی سند سے روایت کیا ہے، اور امام شافعی نے فرمایا: ایک پرندے نے جنگ جمل سے ایک ہاتھ اٹھا کر مکہ مکرمہ میں لا گرایا، انگوٹھی کے ذریعہ اس کی شناخت ہوگئی، وہ حضرت عبد الرحمن بن عتاب بن اسید کا ہاتھ تھا تو اہل مکہ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی، اور یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا، اور اس کے بارے میں صحابہ میں سے کوئی مخالف نہیں ملا۔

امام ابو حنیفہ و امام مالک نے فرمایا: اگر اکثر حصہ مل جائے تو نماز جنازہ پڑھی جائے گی ورنہ نہیں، اس لئے کہ یہ کچھ حصہ ہے جو نصف سے زائد نہیں، اس لئے اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، جیسے وہ جزء جو بہ

(۱) لسان العرب المحیط، کشاف اصطلاحات الفنون "فصل"۔
(۲) الفروق فی اللغۃ رص ۱۴۴۔
(۳) لسان العرب المحیط مادۂ "بین"۔

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۸۔
(۲) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۱۴۱ طبع الحلبی، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۳ طبع دار الایمان، شرح الروض ۱/ ۶۵۔

حالت حیات کسی شخص سے الگ ہوجائے مثلاً بال اور ناخن۔

حنفیہ و مالکیہ نے زندہ اور مردہ کے اجزاء کے درمیان جو اس سے الگ ہو گئے ہوں، کوئی فرق نہیں کیا ہے اور شافعیہ نے کہا: زندہ شخص سے الگ ہونے والے جزء کو لپیٹنا اور دفن کرنا مستحب ہے، مثلاً چور کا ہاتھ، ناخن، علقہ (بستہ خون)، بال، جبکہ بعض نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ ہاتھ کو لپیٹنا اور دفن کرنا واجب ہے [1]۔

رحم مادر سے بچہ کے کلی طور پر جدا ہونے سے عدت پوری ہوجاتی ہے، اور مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) کی حالت میں جدا ہونے کے بارے میں تفصیل ہے جو اصطلاح "عدت" میں ذکر کی جائے گی [2]۔

سقط (ناتمام بچہ) کا انفصال:

۶ – ناتمام بچہ اگر زندہ پیدا ہوپھر مر جائے تو وہ نام رکھنے، وارث ہونے، اس پر جنایت، اس کے غسل، تکفین، نماز جنازہ اور تدفین میں بڑے کی طرح ہے۔ بعض مالکیہ نے ولادت کے ساتویں دن سے قبل اگر مر جائے تو نام رکھنے کو مستثنیٰ کیا ہے [3]۔

اگر مردہ حالت میں جدا (پیدا) ہوتو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، البتہ دفن کیا جائے گا، اور اس کے غسل دینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء نے غسل واجب قرار دیا ہے اگر اس میں روح پھونکی جا چکی ہو، اور کچھ فقہاء نے علی الاطلاق سقط کے غسل دینے کو مکروہ کہا ہے، جب کہ بعض اس کی تکفین کو واجب کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک یہی کافی ہے کہ کسی کپڑے میں

(۱) شرح الروض ۱/ ۳۱۳، المغنی ۲/ ۵۳۹، الخرشی ۲/ ۱۴۱، الطحاوی ص ۳۱۹۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۷، ۱۳۸۔
(۳) البحر الرائق ۲/ ۲۰۲ طبع العلمیہ، الخرشی ۲/ ۱۳۸ طبع دار صادر، شرح الروض ۱/ ۳۱۳ طبع المیمنیہ، المغنی ۲/ ۵۲۲ طبع الریاض۔

لپیٹ دیا جائے۔ فقہاء اس کی تفصیل "کتاب الجنائز" میں بیان کرتے ہیں [1]۔

اسی طرح مردہ حالت میں پیدا ہونے والے بچہ کا نام رکھنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، بعض نام رکھنے کے قائل ہیں اور بعض اس سے منع کرتے ہیں، فقہاء اس پر بحث "عقیقہ" اور "جنائز" کے بیان میں کرتے ہیں [2]۔

خود بخود مردہ حالت میں پیدا ہونے والا بچہ باتفاق فقہاء وارث نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی "فعل" کے سبب جدا ہوتو اکثر فقہاء کے نزدیک وارث نہ ہوگا، جب کہ حنفیہ نے کہا: وہ من جملہ ورثاء ہے وہ وارث ہوگا، اور اس سے بھی وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ جب شریعت نے (اس پر) جنایت کرنے والے پر غرہ (غلام یا باندی) واجب کیا ہے تو اس کے زندہ ہونے کا حکم لگا دیا ہے [3]۔ فقہاء اس کا ذکر "إرث" میں کرتے ہیں اور بعض اس کا ذکر "جنائز" میں کرتے ہیں۔

۷ – زوجین کی جدائی تین امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگی: فسخ یا انفساخ، طلاق اور موت۔

۸ – اقرار اور یمین وغیرہ کے صیغوں میں مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ سے زمانہ دراز تک جدا رہنا استثناء کو باطل کردیتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ جب تک مجلس قائم ہے تاخیر درست ہے [4]۔ اہل اصول اس پر

(۱) البحر الرائق ۲/ ۱۹۸، ۲۰۳، الخرشی ۲/ ۱۴۲، شرح الروض ۱/ ۳۱۳، ابن عابدین ۱/ ۵۹۵ طبع الریاض۔
(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۰۳، الخرشی ۲/ ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۲/ ۵۲۳ طبع الریاض۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۵۶ طبع اول بولاق، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۲۷ طبع دار الایمان، المغنی مع الشرح ۷/ ۱۹۸ طبع اول المنار، شرح السراجیہ ۳۲۱ طبع کردی۔
(۴) مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۱ طبع دار صادر۔

شرائط استثناء میں اور فقہاء اقرار اور طلاق میں اکثر بحث کرتے ہیں۔

اسی طرح انفصال کا ذکر غسل[1]، بیع (اضافہ منفصلہ)، رہن (مرہون میں اضافہ منفصلہ) اور وصیت میں آتا ہے۔

(١) شرح الروض ١/٦٥۔

أنقاض

تعریف:

١- أنقاض: جمع ہے، اس کا واحد نقض ہے۔

نقض (نون کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) کا معنی منقوض یعنی گرایا ہوا ہے۔

نقض: ٹوٹی ہوئی عمارت کا نام ہے اگر اس کو منہدم کردیا جائے، اور نقض (فتحہ کے ساتھ) منہدم کرنا ہے[1]۔

فقہاء نے اس کا استعمال اسی معنی میں کیا ہے[2]۔

متعلقہ احکام:

اول: وقف کے ملبہ میں تصرف کا حکم:

٢- وقف کی منہدم عمارت کے ملبہ کو اس کی تعمیر میں لگایا جائے گا، اور اگر بعینہ دوبارہ اس کا استعمال دشوار ہو تو اسے فروخت کرکے اس کی قیمت تعمیر میں لگائی جائے گی۔

یہی حکم مسجد کا ہے اگر منہدم ہوجائے، لہذا اگر مسجد سے انتفاع اور اس کی دوبارہ تعمیر ناممکن ہو تو اس کا ملبہ یا ان کی قیمت دوسری مسجد میں لگائی جائے گی۔

یہ حکم حنابلہ، امام محمد کے علاوہ دیگر حنفیہ اور بعض مالکیہ

(١) لسان العرب، تاج العروس، النہایہ لابن اثیر ۵/ص ١٠٧۔
(٢) الدسوقی ۴/٩٦ طبع دار الفکر۔

مثلاً ابن زرب اور ابن لبابہ کے یہاں ہے، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بھی ہے، البتہ ان کے نزدیک اگر مسجد کا ملبہ دوسری مسجد میں نہ لگایا جاسکے تو اس کو محفوظ رکھا جائے گا، اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔

امام محمد کے نزدیک مسجد تعمیر کرنے والے یا اس کے ورثا کو واپس مل جائے گا اور مالکیہ میں شیخ خلیل اور شیخ علیش کہتے ہیں کہ وقف جائداد کے ملبہ کی بیع کرنا جائز نہیں ہے [۱]۔

دوم: کھڑی عمارتوں کے توڑنے کا حکم:

عمارتیں انسان اپنی ملکیت میں بناتا ہے یا دوسرے کی ملکیت میں۔

انسان کی اپنی ملکیت میں بنائی ہوئی عمارت:

۳- انسان اپنی ملکیت میں جو تعمیر کرے اور اس میں دوسروں کا ضرر ہو تو اس کو توڑنا واجب ہے، مثلاً کسی نے راستہ کی طرف چھجا نکالا، جس سے گزرنے والوں کو ضرر ہو تو اس کو توڑنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **لاضرر ولا ضرار** [۲] (نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے)۔ یہ متفق علیہ ہے اور اس کے گرنے کے نتیجہ میں جو نقصان ہوگا اس کا ضمان اس کے مالک پر ہوگا۔

یہ حکم فی الجملہ ہے [۱] اور اس کے بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''جنایت''، ''تلف'' اور ''ضمان'' کی اصطلاحات۔

انسان کی دوسرے کی ملکیت میں بنائی ہوئی عمارت:

۴- انسان دوسرے کی ملکیت میں جو تعمیر کرتا ہے وہ یا تو مالک کی اجازت سے ہوگی یا اجازت کے بغیر۔

الف- دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت سے تعمیر مثلاً کسی نے زمین عاریت پر مالک کی اجازت سے اس میں تعمیر کے لئے لی۔

اب اگر عاریت مطلق ہو یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہو اور عاریت پر دینے والے نے شرط لگائی تھی کہ عاریت پر لینے والا وقت ختم ہونے یا واپس لینے کے وقت عمارت کو توڑ دے گا تو مستعیر کو عمارت کے توڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''المسلمون علی شروطهم'' (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں) [۲] اور اگر معیر نے توڑنے کی شرط نہ لگائی ہو اور مستعیر توڑنے پر راضی ہو جائے تو توڑ دے اور اگر گریز کرے تو اسے توڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل اس حدیث پاک کا مفہوم ہے: ''لیس لعرق ظالم حق'' [۳] (ظالم رگ کا کوئی حق نہیں ہے)، نیز اس لئے کہ اس نے مالک زمین کی اجازت سے عمارت تعمیر کی ہے، اور مالک زمین نے اس سے عمارت کو توڑنے کی

---

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۵۱۵ طبع دار الفکر، المغنی ۵/ ۶۳۱ طبع الریاض، البدائع ۶/ ۲۲۱ طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۳/ ۳۸۲، ۳۸۳ طبع سوم فتح القدیر ۵/ ۴۴۶ طبع دار احیاء التراث العربی، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۲ طبع الحلبی، منح الجلیل ۴/ ۶۹ طبع النجاح لیبیا، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۴۲ طبع النجاح۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور نووی نے کہا: اس حدیث کے کئی طرق ہیں جو ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں، جامع العلوم والحکم لابن رجب (ص ۲۸۶ طبع الحلبی)۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۴۲ طبع دار المعرفہ بیروت، المہذب ۱/ ۳۴۱ طبع دار المعرفہ بیروت، الاختیار ۵/ ۴ ۵ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الارادات ۲/ ۴۶۹۔

(۲) حدیث: "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ترمذی (التحفہ ۴/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور اس حدیث کے کئی طرق ہیں جو ایک دوسرے کے لئے شاہد ہیں۔

(۳) حدیث: "لیس لعرق ظالم حق....." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو قوی کہا ہے (فتح الباری ۵/ ۱۹ طبع السلفیہ)۔

شرط نہیں رکھی ہے، اور عمارت کو توڑنے میں ضرر ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے اس کی قیمت کم ہوجائے گی اور اس حالت میں عاریت پر دینے والے کو اختیار ہے کہ عمارت کو اس کی قیمت دے کر لے لے یا اس کے نقصان کا ضمان دے کر اس کو توڑ دے تاکہ دونوں حقوق کی رعایت ہو، یا اسے اجرت مثل کے عوض باقی رکھے۔

یہ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عاریت مطلق یا وقت کے ساتھ مقید ہو اور اس کا وقت ختم ہوچکا ہو تو مالک کو حق ہے کہ مستعیر کو عمارت توڑنے پر مجبور کرے، اس لئے کہ چھوڑے رکھنے میں معیر کا ضرر ہے، کیونکہ اس کی کوئی انتہا نہیں، اور اس کی طرف سے غرر (دھوکہ دہی) نہیں ہے۔

اگر عاریت مؤقت ہو اور وقت سے قبل اس کو نکالنا چاہے تو مستعیر کو توڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مالک زمین کو صحیح سالم عمارت کی قیمت کا ضامن بنا کر عمارت اس کے لئے چھوڑ دے، اور اگر چاہے تو اپنی عمارت لے لے اور مالک زمین پر کچھ نہ ہوگا۔

پھر عمارت کے توڑنے کا حکم صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ توڑنا زمین کے لئے نقصان دہ نہ ہو، لیکن اگر نقصان دہ ہو تو اختیار مالک کو ہوگا، اس لئے کہ زمین اصل ہے، اور عمارت اس کے تابع ہے، لہذا مالک صاحب اصل ہے، اس لئے اختیار بھی اسی کو ہوگا، اگر چاہے تو عمارت کو قیمت کے عوض روک لے اور اگر چاہے تو توڑنے پر راضی ہوجائے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مشروط یا معتاد ومعروف عاریت کی مدت پوری ہوجائے اور زمین میں عمارت ہو، تو معیر کو اختیار ہے کہ مستعیر کو منہدم کرنے پر مجبور کرے یا عمارت لے لے اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت اسے دے دے[1]۔

ب - دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت کے بغیر تعمیر، مثلاً زمین غصب کرکے اس میں عمارت تعمیر کردی تو غاصب کو عمارت کے توڑنے پر مجبور کیا جائے گا جب مالک زمین اس کا مطالبہ کرے، اور اس کو زمین کے ہموار کرنے اور اس میں پیدا ہونے والے نقص کا تاوان دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[2]۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر توڑنے کی وجہ سے زمین میں نقص پیدا ہوجائے تو مالک کو حق ہے کہ عمارت کو لے لے، اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت کا ضمان دے، حنابلہ میں مجد ابن تیمیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

حنفیہ میں سے کرخی نے کہا: اگر عمارت کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو غاصب زمین کی قیمت کا ضمان دے گا، اور اس کو عمارت کے توڑنے اور ہٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ عمارت لے لے اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت دے دے یا غاصب کو اس کے منہدم کرنے اور اس کی زمین ہموار کرنے کا حکم دے[3]۔

جس نے کچی یا پکی اینٹ یا لکڑی غصب کی اور اس کو تعمیر میں لگادیا تو حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک غاصب کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو واپس کرے اگرچہ عمارت ٹوٹ جائے۔

حنفیہ کے نزدیک مالک واپس لینے کا مالک نہیں، اس لئے کہ شئی

---

(۱) منتہی الإرادات ۲/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۱، ۲۷۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹ طبع دار الفکر۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۸۱ طبع النصر ریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱، ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، البدائع ۷/ ۱۴۹۔
(۳) الدسوقی ۳/ ۴۵۴۔

مغصوب عمارت میں لگا دینے سے پہلی چیز سے الگ دوسری چیز بن گئی، لہذا عمارت کو نہیں توڑا جائے گا۔ کرخی اور ابوجعفر نے کہا: اگر تعمیر لکڑی کے اردگرد ہو تو تعمیر کو نہیں توڑا جائے گا، کیونکہ تعمیر کرنے میں وہ زیادتی کرنے والا نہیں، ہاں اگر لکڑی پر تعمیر کردی تو عمارت کو توڑ دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ عمارت کو منہدم کردے، اور اپنی غصب شدہ شی کو لے لے یا اسے (غاصب کے ہاتھ میں) باقی رکھے اور غصب کے دن کی اس کی قیمت لے[1]۔

بحث کے مقامات:

۵- نقض عمارت کا ذکر کتب فقہ میں متعدد مقامات پر آتا ہے، چنانچہ وہ غیر کی ملکیت میں یا امام کی اجازت کے بغیر "احیاء موات" (بنجر زمین کی آبادکاری) میں[2]، شفعہ کے بیان میں اس مسئلہ کے تحت کہ کسی نے زمین خریدی اور اس میں عمارت تعمیر کردی، پھر "شفیع" آگیا اور اس کے لئے حق شفعہ کا فیصلہ ہوگیا[3]، باب الاجارہ میں اس مسئلہ کے تحت کہ اگر مستاجر نے عمارت تعمیر کردی اور مدت اجارہ ختم ہوگئی[4]، شرکت کے باب میں اس مسئلہ کے تحت کہ اگر شریک مشترک دیوار کے نقض کا مطالبہ کرے[5]، نیز صلح کے باب میں آتا ہے[6]۔

(۱) غصب کے متعلق سابقہ مراجع۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹۔
(۴) المہذب ۱/ ۴۱۱۔
(۵) المغنی ۴/ ۲۸۱۔
(۶) المغنی ۴/ ۲۶۸۔

انقراض

تعریف:

۱- انقراض کا معنی لغت میں انقطاع اور موت ہے اور فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۲- الف- اہل اجماع کے عصر کا انقراض کیا اجماع کے حجت ہونے میں شرط ہے؟ اس میں اہل اصول کا اختلاف ہے:

جمہور کی رائے ہے کہ شرط نہیں، جب کہ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ شرط ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر اجماع قول وفعل یا ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو تو شرط نہیں، لیکن اگر اجماع قائل کی مخالفت سے سکوت کے ذریعہ ہو تو شرط ہے۔ یہ ابوعلی جبائی سے منقول ہے اور جوینی نے کہا: اگر اجماع قیاس کے طریقہ سے ہو تو شرط ہے[2]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اصطلاح "اجماع" میں ہے۔

۳- ب- وقف میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ان لوگوں پر وقف صحیح نہیں ہے جن کا انقراض ہوتا ہے (ختم ہوجاتے ہیں) مثلاً اولاد پر وقف، اس لئے کہ یہ حضرات وقف میں تابید

(۱) لسان العرب، المحیط، ترتیب القاموس "قرض"، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۴۴۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۲) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول رص ۸۳، ۸۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(دائمی ہونے) کی شرط لگاتے ہیں، جب کہ مالکیہ کے نزدیک یہ وقف صحیح ہے، اور اس حالت میں اگر موقوف علیہم ختم ہوجائیں [1] تو وقف کس کے پاس لوٹ کر جائے گا، اس سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح ''وقف'' میں دیکھا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۶۶، ۳۶۷ طبع اول بولاق، خرشی ۷/ ۸۹، ۹۱، المہذب ۱/ ۴۴۸ شائع کردہ دار المعرفۃ، الروضہ ۵/ ۳۲۶، کشاف القناع ۴/ ۲۵۴۔

انقضاء

تعریف:

۱- انقضاء: قضاء کا مطاوع ہے، اس کا ایک لغوی معنی: کسی چیز کا چلا جانا اور فنا ہونا ہے، جب کوئی چیز پوری ہوجائے تو کہا جاتا ہے: ''انقضی الشيء'' اور کسی چیز سے نکلنے اور اس سے جدا ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے۔

زہری اور قاضی عیاض نے کہا: لغت میں ''قضی'' کئی معانی کے لئے آتا ہے جن کا مرجع کسی چیز کا منقطع ہونا، مکمل ہونا اور اس سے جدا ہونا ہے [1]۔

فقہاء اس کو ان ہی معانی میں استعمال کرتے ہیں [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إمضاء:

۲- لفظ ''إمضاء'' کا استعمال إنہاء (انجام کو پہنچانا) کے معنی میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''أمضت المرأة عدتها'' یعنی عورت نے اپنی عدت پوری کرلی۔ اسی طرح اس کا استعمال إنفاذ (نافذ کرنے) کے معنی میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، ''أمضی القاضي حکمه'' قاضی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مشارق الانوار مادۂ ''قضی''۔
(۲) البدائع ۴/ ۲۲۲، ۲۲۳، ۶/ ۱۹۸۴، الحطاب ۴/ ۶۸، المہذب ۱/ ۲۹، المغنی ۷/ ۴۷۴، ۴۷۵ س۔

نے اپنا فیصلہ نافذ کردیا[۱]۔

ب-انتہاء:

۳-لفظ انتہاء بمعنی انقضاء استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: ''انتهت المدة یعنی "انقضت" (پوری ہوگئی)، اور "انتهى العقد" بمعنی مکمل ہوا، نیز اس کا استعمال کسی چیز سے رکنے کے معنی میں ہوتا ہے اور کسی چیز تک پہنچنے کے معنی میں بھی۔ کہا جاتا ہے: انتهى عن الشيء (اس چیز سے رک گیا) اور انتهى إليه (اس چیز تک پہنچ گیا)[۲]۔

اجمالی حکم:

انقضاء کے متعلقہ احکام قریب قریب اس کے اسباب واثرات میں منحصر ہیں، اس کی تشریح حسب ذیل ہے:

انقضاء کے اسباب اور اس کے اثرات:

۴-انقضاء کے اسباب واثرات موضوعات اور فقہی مسائل کے اختلاف کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، چنانچہ ایک چیز کبھی کسی چیز کے انقضاء کا سبب ہوتی ہے تو دوسری چیز کے انقضاء کا سبب نہیں ہوتی، بلکہ کبھی ایک ہی موضوع کے اسباب واثرات میں تنوع ہوتا ہے جیسا کہ عقود اور عورت کی عدت وغیرہ میں، اور چونکہ انقضاء کے معنی ہر چیز کا اپنے اپنے اعتبار سے انتہاء کو پہنچنا ہے، کیونکہ ہر حادثہ کے لئے انتہاء ضروری ہے، لہذا تمام موضوعات میں اس کا استقصاء اور تہ تک پہنچنا دشوار ہے۔

لہذا ہم توضیحی مثالیں ذکر کرنے ہی پر اکتفاء کریں گے۔

(۱) لسان العرب المحیط ''سفعی''۔

(۲) لسان العرب المحیط، البدائع ۴/ ۲۲۳، ۶/ ۱۱۳، ۱۸۴۔

اول: عقود:

مختلف اسباب کی وجہ سے عقود ختم ہوجاتے ہیں، مثلاً:

عقد کا مقصد ختم ہونا:

۵- ہر عقد کے انجام دینے کی کوئی غایت یا غرض ہوتی ہے، اور غایت یا غرض کے پورا ہونے سے عقد کو ختم مانا جاتا ہے، مثلاً:

الف-عقد اجارہ:

اگر عقد اجارہ معین مدت یا معین منفعت کے لئے ہوتو اس کے پورا ہونے سے عقد ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ جو چیز کسی غایت تک کے لئے ثابت ہوتی ہے، غایت کے پائے جانے سے ختم ہوجاتی ہے۔

اسی طرح ہر وہ عقد جس میں زمانہ یا منفعت کی قید ہو، اس کے پورا ہونے سے ختم ہوجاتا ہے، مثلاً عقد مصالحت، عاریت، مساقات اور مزارعت۔

جب عقد ختم ہوجاتا ہے تو اس پر اس کے احکام یعنی لوٹانے کا واجب ہونا، واپس لینے کے حق کا ثبوت، اجرت یا مقدار معقود علیہ کا ثابت ہونا، تعدی یا کوتاہی کی وجہ سے ضمان اور مصالحت کے ختم ہونے کے بعد دشمنوں کو وارننگ دینا وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

ان عقود میں انقضاء کے لئے یہ قید ہے کہ کوئی شرعی عذر نہ ہو جو دفع ضرر کی خاطر مزید مدت کے لئے ان کے برقرار رہنے کا متقاضی ہو[۱]، دیکھئے: ''اجارہ''، ''ہدنہ'' اور ''مساقات'' کی اصطلاحات۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۲۳، ۶/ ۱۴۸، ۱۸۸، ۷/ ۱۱۰، منح الجلیل ۱/ ۷۶۶، ۳/ ۳۹۶، ۳۹۹، ۷۱۳، ۷۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۰، ۳۷۳، المہذب ۱/ ۳۹۹-۴۰۸، ۴۶۱/ ۲، المغنی ۵/ ۴۲۷، ۴۰۶، ۴۳۶، ۴۳۸، منتہی الارادات ۲/ ۳۳۳، ۳۷۱، ۳۸۳، ۳۹۵، ۳۹۸۔

ب-عقد وکالت:

مؤکل فیہ (جس چیز کے لئے وکالت ہوئی ہے) کے مکمل ہونے سے عقد وکالت ختم ہوجاتا ہے مثلاً وکالت بالشراء (کسی چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنانا) اس وقت ختم ہوجاتی ہے جب وکیل اس چیز کو خرید دے جس کی خریداری کا وکیل اس کو بنایا گیا ہے، کیونکہ اس کا مقصد پورا ہوگیا، لہذا اس کی وجہ سے عقد ختم ہوجائے گا اور اس پر اس کے احکام یعنی وکیل کی معزولی اور تصرف سے اس کو روکنا مرتب ہوں گے۔ یہی بات رہن کے بارے میں بھی کہی جاتی ہے کہ دین کی ادائیگی کے بعد عقد رہن ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح کفالت ادائیگی یا بری کرنے سے ختم ہوجاتی ہے، اور ان عقود کے احکام یعنی حق مطالبہ کا ساقط ہونا، مرہون کو واپس کرنا اور تفریط یا تعدی کے سبب ضمان دینا وغیرہ مرتب ہوں گے[1]، دیکھئے: ''وکالت''، ''رہن''، ''کفالت'' کی اصطلاح۔

عقد کا فاسد ہونا:

۶-اگر کوئی عقد عقود لازمہ میں سے ہو مثلاً بیع اور وہ فاسد ہوجائے تو طرفین میں سے ہر ایک کے ذمہ واجب ہے کہ اس کو فسخ کردے، کیونکہ عقد فاسد اللہ تعالی کے حق کے طور پر فسخ کا مستحق ہے، اس لئے کہ فسخ کرنے میں فساد کو ختم کرنا ہے، اور فساد کو ختم کرنا خالص اللہ تعالی کا حق ہے، لہذا وہ سب کے حق میں ظاہر ہوگا، اس لئے تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے، لہذا فسخ کا صحیح ہونا قضائے قاضی یا رضامندی پر موقوف نہ ہوگا، اور قاضی کے لئے جائز ہے کہ عاقدین کو مجبور کرکے اس کو فسخ کردے۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۱، ۱۱۳، ۱۵۳، منح الجلیل ۳/ ۹۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۳۱، کشاف القناع ۳/ ۳۴۲، ۳۶۴۔

فساد کے سبب فسخ ہونے کی وجہ سے عقد ختم ہوجاتا ہے اور اس کی وجہ سے مبیع وثمن کا لوٹانا یا اگر لوٹانا ناممکن ہو تو ضمان واجب ہوتا ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''بیع''، ''فساد'' اور ''عقود'' کی اصطلاح۔

صاحب حق کا اپنے حق کو ختم کرنا:

۷-جس کو عقد کے ختم کرنے کا اختیار ہے اس کے ختم کرنے سے عقد ختم ہوجاتا ہے، خواہ یہ ختم کرنا ایک طرف سے ہو یا دونوں طرف سے، اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

الف-عقود جائزہ غیر لازمہ جیسے وکالت، شرکت، مضاربت اور عاریت:

ان عقود میں عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے عقد کو فسخ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ غیر لازم ہے، اور اس کی وجہ سے عقد ختم سمجھا جاتا ہے اور اس پر فسخ کے احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی واپس کرنا واجب ہوتا ہے واپس لینے کا حق ثابت ہوتا ہے اور کوتاہی یا تعدی کے سبب ضمان واجب ہوتا ہے اور نفع میں حق ثابت ہوتا ہے، تاہم اگر وکالت کے ساتھ کوئی حق متعلق ہو یا مضاربت میں راس المال سامان کے بعد نقد نہ ہوا ہو تو اس میں تفصیل ہے[2]، اسے ''وکالت''، ''مضاربت''، ''شرکت'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۵، ابن عابدین ۴/ ۱۱۰، الدسوقی ۳/ ۷۱، المہذب ۱/ ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۵۔

(۲) البدائع ۶/ ۳۷، ۷۷، ۱۱۲، ۲۱۶، الدسوقی ۳/ ۳۹۶، منح الجلیل ۳/ ۳۹۲، ۳۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، ۲۷۰، ۳۱۹، منتہی الإرادات ۲/ ۳۰۵۔

ب-اِقالہ:

کبھی عقد اپنے ارکان وشرائط کے ساتھ مکمل ہوجاتا ہے، پھر بھی متعاقدین کے لئے آپسی رضامندی سے اس کو فسخ کرنا جائز ہوتا ہے، اور اسی کو "اِقالہ" کہتے ہیں، لہذا اگر عاقدین اِقالہ کرلیں تو ان لوگوں کے نزدیک عقد فسخ ہوجائے گا جو اِقالہ کو فسخ کہتے ہیں، اور اس کی وجہ سے عقد ختم ہوجائے گا اور اِقالہ پر یہ اثر مرتب ہوگا کہ ہر حق صاحب حق کو لوٹایا جائے گا[1]، دیکھئے: اصطلاح "اِقالہ"۔

ج-عقد نکاح:

زوجین میں فرقت کے ذریعہ عقد نکاح ختم ہوجاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر طلاق بائن کے ذریعہ عقد نکاح کو ختم کردے۔ اسی طرح زوجین اس کو خلع کے ذریعہ ختم کرنے کے مالک ہیں، اور اس کی وجہ سے عقد نکاح ختم ہوجاتا ہے اور فرقت کے احکام یعنی عدت وغیرہ مرتب ہوتے ہیں[2]۔ اس کی تفصیل "نکاح" اور "طلاق" کی اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

د-موقوف عقود:

کچھ عقود غیر عاقد کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں مثلاً فضولی کا عقد صاحب معاملہ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس عقد کو مشروع سمجھتے ہیں مثلاً حنفیہ ومالکیہ، اور مالک کو یہ بھی حق ہے کہ اس کی اجازت نہ دے کر عقد کو ختم کردے اور اس طرح سے عقد ختم ہوجائے گا[3]۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۶، الدسوقی ۳/ ۱۵۶، اسنی المطالب ۲/ ۷۴، منتہی الارادات ۲/ ۱۹۳۔

(۲) البدائع ۴/ ۳۳۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۰، ۳۳۷۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۵۱، منح الجلیل ۲/ ۳۸۱۔

تنفیذ کا محال ہونا:

۸-کبھی عقد کو نافذ کرنا محال ہوتا ہے، مثلاً ذوات القیم مبیع بائع کے ہاتھ میں مشتری کے وصول پانے سے قبل ہلاک ہوجائے اور مثلاً اِجارہ میں استیفاء منفعت کے محل کا ہلاک ہوجانا اور مثلاً موکل یا وکیل یا شریک کا مرجانا، ان تمام صورتوں میں عقد فسخ اور ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کو نافذ کرنا محال ہے، اور اس سلسلہ کے مقررہ احکام یعنی ثمن اور اجرت کا ساقط ہونا مرتب ہوں گے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "ہلاک" اور "انفساخ" کی اصطلاحات۔

عقود کے ختم ہونے کے اکثر اسباب یہی ہیں، نیز کچھ اور اسباب ہیں مثلاً جنون اور امین کا عقود امانات میں تعدی کرنا[1]۔

دوم: عدت:

۹-معتدہ کی عدت وضع حمل یا مقررہ مہینوں کے گزرجانے یا حیض یا طہر کے ذریعہ پوری ہوتی ہے۔

جب عدت پوری ہوجائے تو اس پر اس کے احکام مرتب ہوں گے، یعنی مطلقہ رجعیہ سے رجعت کا ختم ہونا، وراثت کا نہ ہونا، نفقہ اور رہائش کا ختم ہونا، متوفی عنہا زوجہا کے لئے اِحداد (سوگ) کا ختم ہونا، گھر سے نکلنے کا مباح ہونا اور دوسرے شوہر کے حق میں اس کا حلال ہونا[2]، اس کے علاوہ بھی احکام ہیں جن کی تفصیل اصطلاح "عدت" میں ہے۔

سوم: حضانت وکفالت:

۱۰-اگر بچہ اپنے والدین کے درمیان ہو تو اس کی حضانت

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۸، ۲۳۹، ۶/ ۷۸، الدسوقی ۴/ ۵۸، ۵۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹، المہذب ۱/ ۳۵۵، ۳۶۴، القواعد لابن رجب ص ۶۴۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۱۴۳، المغنی ۷/ ۴۵۶۔

(پرورش) کا حق والدین کو ہے، اور یہ حق حضانت بچہ کے بالغ ہونے سے ختم ہو جاتا ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی۔ یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، جب کہ مالکیہ کے نزدیک لڑکے کی حضانت اس کے بلوغ تک اور لڑکی کی حضانت اس کی رخصتی تک ہے۔

اگر بچہ کے والدین میں تفریق ہو جائے تو تمام فقہاء کے نزدیک حق حضانت ابتداءً ماں کے لئے ہے، البتہ اس کی حضانت کے ختم ہونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ماں کا حق حضانت سن تمیز پر ختم ہو جاتا ہے، حنابلہ نے اس کی تحدید سات سال سے کی ہے اور شافعیہ نے کہا: یا آٹھ سال پر ہے، پھر اس کے بعد حق حضانت والدین میں سے جس کو بچہ اختیار کرے اس کا ہوگا اور یہ بلوغ تک کے لئے ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، جبکہ حنابلہ اختیار صرف لڑکے کو دیتے ہیں اور لڑکی کا حق حضانت بلاتخییر باپ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مالکیہ کے نزدیک حضانت ماں کے لئے اس کے مطلقہ ہونے کے بعد باقی رہے گی، اور اس کا حق حضانت لڑکے کے بلوغ اور لڑکی کی رخصتی کے بغیر ختم نہیں ہوگا اور حنفیہ کہتے ہیں: ماں کا حق حضانت لڑکی کے بلوغ اور لڑکے کے بے نیاز ہونے پر ختم ہو جاتا ہے، یعنی تنہا کھالے، تنہا پی لے، تنہا استنجاء کر لے، اس میں عمر کی تعیین نہیں ہے اور خصاف نے لکھا ہے کہ سات سال یا آٹھ سال ہے۔

جب لڑکا بے نیاز ہو جائے یا سات یا آٹھ سال کا ہو جائے جیسا کہ خصاف کہتے ہیں تو بلوغ تک کے لئے اس کی حضانت کا حق باپ کی طرف منتقل ہو جائے گا[۱]، دیکھئے: اصطلاح "حضانت"۔

(۱) البدائع ۴/ ۴۲، ۴۳، منح الجلیل ۲/ ۴۵۲، المہذب ۲/ ۱۷۰، ۱۷۲، المغنی ۷/ ۶۱۳۔

چہارم: ایلاء:

۱۱ – ایلاء (یعنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم) ۶ مور ذیل سے ختم ہو جاتا ہے۔

الف – مدت ایلاء (چار ماہ) گزرنے سے قبل "فئ" (ایلاء سے رجوع) کے ذریعہ قسم توڑنے میں جلدی کرنا یعنی جس وطی کے ترک کی قسم کھائی تھی اس کو کر لے، اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

ب – جس مدت کی قسم کھائی تھی اس کے گزرنے کے بعد وطی کرنا اور یمین کا کفارہ دینا۔

ج – مدت ایلاء (چار ماہ) کا گزرنا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد بیوی اس سے بائنہ ہو جائے گی، اس میں قضاء قاضی کی ضرورت نہیں، اور مدت ایلاء کے گزرنے پر یا تو "فئ" واجب ہوگا یا طلاق رجعی واجب ہوگی جیسا کہ جمہور کہتے ہیں یا طلاق بائن واجب ہوگی جیسا کہ حنفیہ کا کہنا ہے، الا یہ کہ بیوی اس کے ساتھ "فئ" کے بغیر رہنے پر راضی ہو جائے جیسا کہ جمہور کہتے ہیں[۱]، اس کی تفصیل اصطلاح "ایلاء" میں ملاحظہ کریں۔

پنجم: مسح علی الخفین:

۱۲ – غسل کے واجب ہونے اور خف کے بہت زیادہ پھٹ جانے، اس کو اتار دینے اور مدت کے گزرنے وغیرہ سے "مسح علی الخفین" کا حکم ختم ہو جاتا ہے[۲]۔

اس کے نتیجہ میں مسح باطل ہو جاتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "مسح علی الخفین"۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۵، ۱۷۹، الاختیار ۳/ ۱۵۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۶۹، المہذب ۲/ ۱۱۰، المغنی ۷/ ۳۰۴، ۳۱۸، ۳۲۲۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵، المہذب ۱/ ۲۹، المغنی ۱/ ۲۸۷۔

ششم: مسافر کی نماز:

۱۳-جن امور سے مسافر کے لئے قصر صلاۃ کا حکم ختم ہوتا ہے ان میں قصر کومباح قرار دینے والی مدت اقامت کا نہ ہونا ہے جو چار دن ہے یا پندرہ دن، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اسی طرح اتمام کی نیت اور وطن میں داخل ہونے وغیرہ سے بھی قصر کا حکم ختم ہوجاتا ہے (۱)، دیکھئے: "صلاۃ مسافر" کی اصطلاح۔

ہفتم: اُجل (مقررہ مدت) کا پورا ہونا:

۱۴-اسقاط یا سقوط کی وجہ سے اجل ختم ہوجاتی ہے۔

اسقاط کی مثال: مدیون کا اپنے حق یعنی اُجل کو ساقط کرنا ہے۔ اس کے نتیجہ میں دین فوری واجب الاداء ہوجاتا ہے۔

سقوط کی مثال: اس کی مدت کا پورا ہونا ہے، اور اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں یا تو التزام کی تنفیذ کا آغاز ہوتا ہے مثلاً نصاب کی ملکیت پر سال پورا ہونے سے زکاۃ واجب ہوتی ہے یا التزام ختم ہوتا ہے، مثلاً وہ اجارہ جس میں مدت متعین ہو کہ وہ مدت کے گزرنے سے ختم ہوجاتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "اُجل" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ انقضاء کی چند مثالیں تھیں، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً خون کے رکنے سے حیض ونفاس کا ختم ہونا اور رشد کی وجہ سے حجر (پابندی) کا ختم ہونا، اور خیار شرط کی مدت کے ختم ہونے سے یا صاحب حق کی طرف سے تصرف کی وجہ سے خیار شرط کا ختم ہونا، ان کی تفصیل اپنی اپنی جگہوں پر دیکھی جائے۔

انقضاء کے بارے میں اختلاف:

۱۵-اگر کسی چیز کے ختم ہونے یا اس کے باقی رہنے میں طرفین کا اختلاف ہوجائے، تو انقضاء یا عدم انقضاء کا حکم مختلف تصرفات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

الف-الہدایہ میں ہے: اگر معتدہ کہے: میری عدت پوری ہوگئی، اورشوہر اس کو جھٹلائے، تو عورت کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اس مسئلہ میں امانت دار ہے، اور اس میں اس کو متہم کیا گیا ہے، لہذا مودع کی طرح اس سے قسم لی جائے گی (۱)۔

ب-جواہر الاکلیل میں ہے: اگر بائع ومشتری کے مابین (ثمن کے تعلق سے) اجل کے ختم ہوجانے کے بارے میں اختلاف ہوجائے، اور اس کی وجہ اُجل کے آغاز کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً بائع کہے: مہینہ کے آغاز سے ہے، اور مشتری کہے: مہینہ کے نصف سے ہے اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو، اور سامان ختم ہوچکا ہو تو اعتبار تقضی (یعنی اجل ختم ہوجانے) کے منکر کے قول کا ہوگا، خواہ یہ منکر مشتری ہو یا بائع۔ اگر اس منکر کا دعوی معروف ومعتاد کے مطابق ہو تو اس کی یمین کے ساتھ یہ اعتبار ہوگا، خواہ دوسرے فریق کا دعوی معتاد کے مطابق ہو یا نہ ہو، خواہ دوسرے کے مشابہ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اصل اُجل کا عدم انقضاء ہے۔ اور اگر سامان ختم نہ ہوا ہو تو دونوں سے حلف لیا جائے گا اور بیع فسخ کردی جائے گی (۲)۔

ج-المہذب میں ہے: اگر مدت ایلاء کے انقضاء میں زوجین کا اختلاف ہو، عورت اس کے انقضاء کی دعوے دار ہو، اور شوہر اس کا منکر ہو تو اعتبار شوہر کے قول کا ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ مدت کا انقضاء نہیں ہوا، نیز اس لئے کہ یہ ایلاء کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے، لہذا اس میں اعتبار شوہر ہی کے قول کا ہوگا (۳)۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۹۷، الدسوقی ۱/ ۳۶۴، منتہی الارادات ۱/ ۲۷۸۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۳۰۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۶۵۔

(۳) المہذب ۲/ ۱۱۲۔

انقطاع

تعریف:

۱- انقطاع لغت میں چند معانی کے لئے آتا ہے مثلاً توقف (رکنا) اورتفرق (جدا ہونا)[۱]۔

فقہاء اس کا استعمال انہی معانی میں کرتے ہیں، اسی طرح لفظ منقطع کا اطلاق آدمی کے چھوٹے بچہ کے لئے کرتے ہیں جس نے اپنی ماں کوکھودیا ہو[۲]۔

محدثین کے نزدیک انقطاع: سند حدیث کا متصل نہ ہونا ہے، خواہ راوی کا ذکر اول اسناد سے ساقط ہو یا درمیان سے یا آخر سے، اور خواہ راوی ایک ہو یا زیادہ، مسلسل ہو یا غیر مسلسل، لہذا یہ مرسل، معلق، معضل، مدلس، ہر ایک کو شامل ہے البتہ اس کا اکثر استعمال تابعی کے نیچے کے کسی راوی کے صحابی سے روایت کرنے پر ہوتا ہے مثلاً ''مالک عن ابن عمر''[۳] یہ اس کا ایک معنی ہے، اس کے کچھ اور معانی ہیں جن پر اہل اصول ''سنت'' (مرسل) کی بحث میں کلام کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

انقراض:

۲- فقہاء لفظ انقطاع سے ایسی چیز مراد لیتے ہیں جو اصلاً وجود میں نہ آئی ہو مثلاً ایسے لوگوں پر وقف کرنا جن کے افراد آغاز میں موجود نہ ہوں، رہا انقراض تو ان اشیاء میں ہوتا ہے جن کا وجود ہوا ہو، پھر وہ معدوم ہوگئی ہوں[۱]۔

اجمالی حکم:

۳- اپنے متعلقات کے اعتبار سے انقطاع کا حکم الگ الگ ہے، چنانچہ حیض یا نفاس کے خون کے انقطاع کا حکم حسب ذیل ہے:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض ونفاس والی عورت سے انقطاع دم سے قبل وطی حرام ہے، البتہ انقطاع دم کے بعد استمتاع کے حلال ہونے کے لئے غسل شرط ہے، یا یہی کافی ہے کہ وہ طاہرات کے حکم میں ہو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے؟

جمہور کی رائے ہے کہ غسل یا تیمم سے قبل اگر عورت اس کی اہل ہو تو وطی حرام ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر انقطاع دم اکثر مدت حیض پر ہو جو امام صاحب کے نزدیک دس دن ہے تو فوری طور پر وطی کرنا حلال ہے، اور اگر اقل مدت پر انقطاع ہوا ہو تو وطی حلال نہیں تا آنکہ غسل یا تیمم کرلے یا نماز اس کے ذمہ میں دین ہوجائے، یعنی انقطاع دم کے بعد اتنا وقت گزرجائے جس میں غسل یا تیمم کے ساتھ نماز کی گنجائش ہو[۲]۔ اس کی تفصیل ''باب الحیض والنفاس'' میں ہے۔

مفارقت کی نیت سے اقتداء کا انقطاع:

۴- مقتدی کی طرف سے نماز میں اقتداء کا انقطاع ہوجاتا ہے اگر وہ اپنے امام سے مفارقت کی نیت کرے اور مفارقت کے ساتھ نماز کے صحیح

---

(۱) تاج العروس، ترتیب القاموس مادۂ ''قطع''۔
(۲) القلیوبی ۱۸۹/۳ طبع مصطفی الحلبی، جواہر الإکلیل ۳/۱ شائع کردہ دار الباز، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۰ شائع کردہ دار الایمان۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون مادۂ ''قطع''۔

(۱) النظم المستعذب بہامش المہذب ۴۴۸/۱۔
(۲) المجموع ۳۷۰/۲-۳۷۱، ۳۸۰۔

یا باطل ہونے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے: کچھ اس کو مطلقاً صحیح مانتے ہیں، جب کہ کچھ حضرات مطلقاً باطل مانتے ہیں، اور بعض حضرات عذر اور بلاعذر مفارقت کی نیت کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ عذر کے ساتھ نماز صحیح، اور بلاعذر باطل ہوگی [1]۔ فقہاء اس کی تفصیل جماعت کی نماز اور اقتداء میں بیان کرتے ہیں۔

اسی طرح امام کے اپنی نماز سے نکلنے پر امامت ختم ہوجاتی ہے اور اس کے نکلنے کے ساتھ بعض احکام پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اس کی نماز اور مقتدیوں کی نماز باطل ہوجاتی ہے اور کبھی وہ خلیفہ بنادیتا ہے اور نماز صحیح ہوجاتی ہے [2]۔ فقہاء اس کی تفصیل "جماعت کی نماز" اور "استخلاف" میں بیان کرتے ہیں۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء انقطاع کا ذکر مقامات ذیل میں کرتے ہیں:

جن کفارات میں تتابع واجب ہے ان کے روزہ میں تتابع کے انقطاع میں بحث کرتے ہیں مثلاً قتل، ظہار، اور رمضان میں افطار کا کفارہ۔

وقف میں موقوف علیہ کے ہونے کی شرط کے تحت بحث کرتے ہیں، اور کیا ایسے لوگوں پر وقف صحیح ہے جن کے فی الحال آغاز میں نہ ہوں یا آخر میں نہ ہوں یا بیچ میں نہ ہوں؟ [3]۔

احیاء موات، حقوق ارتفاق یا منافع مشترکہ میں کنوئیں کے پانی کے خرچ کرنے پر کلام کے دوران بحث کرتے ہیں جب کہ کنوؤں کا پانی ختم ہوجاتا ہو یا جاری رہتا ہو، اور اس پر بحث کرتے ہوئے کہ اگر

(۱) المغنی ۲/ ۲۳۳، الحطاب ۲/ ۱۲۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۸۲۔
(۲) المغنی المحتاج ۱/ ۲۵۹ طبع مصطفی الحلبی، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۶۹۔
(۳) المجموع ۶/ ۳۹۴، القلیوبی ۳/ ۱۰۲، ۱۸۹۔

کنواں کھودا اور اس کی وجہ سے پڑوسی کے کنوئیں کا پانی رک گیا [1]۔

نکاح میں غیبت منقطعہ اور اس کی وجہ سے نقل ولایت پر بحث کے دوران ذکر کرتے ہیں۔

قضاء میں کسی انسان کے قضاء و افتاء کے لئے یکسو ہوجانے، اور قضاء و افتاء کے لئے یکسو ہوجانے والے قاضی کی تنخواہ کے احکام کے دوران، اور یمین کی وجہ سے خصومت کے انقطاع پر کلام کے دوران ذکر کرتے ہیں [2]۔

انقلاب عین

دیکھئے: "تحول"۔

(۱) الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۹۴۴۔
(۲) الروضہ ۱۲/ ۴۰ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۲۹۱ طبع ریاض۔

إنكار

تعریف:

۱- انکار لغت میں "أنکر" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے تین معانی آتے ہیں:

اول: کسی شخصیت، یا چیز یا معاملہ سے ناواقفیت۔ تم کہتے ہو: أنكرت زيداً، وأنكرت الخبر إنكاراً ونكرته: جب تم اس سے ناواقف ہو۔ فرمان باری ہے: "وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ"[1] (اور یوسف کے بھائی بھی آئے پھر ان کے پاس پہنچے سو (یوسف) نے ان کو پہچان لیا درآنحالیکہ وہ لوگ ان سے ناآشنا رہے) اور کبھی انکار میں کسی چیز سے ناواقفیت کے ساتھ اس سے نفرت وخوف بھی ہوتا ہے۔ اور اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ"[2] (پھر جب وہ فرستادے لوط علیہ السلام کے گھرانے میں آئے تو (لوط علیہ السلام نے کہا) کہ تم اجنبی قوم کے لوگ (معلوم ہوتے) ہو)۔ یعنی میں تم کو نہیں جانتا، طبیعت میں نفرت پیدا ہورہی ہے۔ اندیشہ ہے کہ تم مجھ کو نقصان پہنچاؤ۔

دوم: جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے، یا جس کے بارے میں پوچھا گیا ہے، اس کی نفی کرنا۔

سوم: امر منکر اور اس کے عیب کو بدلنا اور اس سے روکنا۔

"منکر"، ہر قبیح امر کو کہتے ہیں، اور یہ "معروف" کی ضد ہے۔ یہاں پر اسم مصدر "نکیر" ہے جس کا معنی "انکار" ہے[1]۔

فقہی اصطلاح میں "انکار" کا استعمال بمعنی جحد (انکار کرنا) اور بمعنی تغییر منکر (منکر کو بدلنا) آتا ہے، لیکن کسی چیز سے ناواقفیت کے معنی میں اس کے استعمال کی فقہاء کے کلام میں کوئی دلیل نہیں ملتی۔

اول: انکار بمعنی جحد:

اس معنی میں انکار اور جحد وجحود کے درمیان موازنہ:

۲- بعض علمائے لغت انکار اور جحد وجحود کے مابین مساوات کے قائل ہیں۔

چنانچہ لسان العرب میں ہے: جحد وجحود اقرار کی نقیض ہے، جیسے انکار اور معرفت، جوہری نے کہا: جحود علم کے باوجود انکار کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **جحد حقه و بحقه**[2] (علم کے باوجود اس کے حق کا انکار کیا)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نفی:

۳- نفی بمعنی انکار یا جحد ہے، اور ایجاب کے بالمقابل ہے، ایک قول کے مطابق "نفی" اور جحد میں فرق یہ ہے کہ اگر نفی کرنے والا سچا ہو تو اس کے کلام کو نفی کہیں گے، جحد نہیں کہیں گے، اور اگر جھوٹا ہو تو اس کو جحد اور نفی دونوں کہیں گے، لہذا ہر جحد نفی ہے، لیکن ہر نفی جحد نہیں

---

(۱) سورۂ یوسف/ ۵۸۔

(۲) سورۂ حجر/ ۶۲۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "نکر"۔

(۲) لسان العرب: "جحد"۔

ہے۔ یہی ابوجعفر نحاس نے لکھا ہے۔ انہوں نے کہا: اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا"[1] (اور ان (معجزات) سے بالکل منکر ظلم وتکبر کی راہ سے ہو گئے درانحالیکہ ان کے دلوں نے اس کا یقین کرلیا تھا)۔

ب-نکول:

۴-نکول یہ ہے کہ دعوی میں جس کے ذمہ قسم کھانا واجب ہوجائے وہ قسم کھانے سے گریز کرے، یوں کہے: میں جواب نہیں دوں گا یا قاضی اس سے کہے: حلف اٹھاؤ، تو وہ کہے: میں حلف نہیں اٹھاتا، یا ایسی خاموشی اختیار کرے جو حلف اٹھانے سے گریز سمجھی جائے۔

ج-رجوع:

۵-رجوع: کسی چیز کا اقدام کر لینے کے بعد اس کو ترک کرنا ہے، چنانچہ شہادت میں رجوع کی شکل یہ ہے کہ گواہ کہے: میں نے اپنی شہادت ختم وباطل کردی، یا اس کو فسخ کردیا، یا اس کو رد کردیا۔

اور بسا اوقات اقرار سے رجوع غلطی وغیرہ کے دعوے کے ذریعہ ہوتا ہے[2]۔

د-استنکار:

۶-استنکار کا معنی کسی چیز کو منکر سمجھنا، اس چیز کے بارے میں سوال کرنا جسے تم نامانوس سمجھتے ہو اور شبہ کے ساتھ کسی چیز سے ناواقفیت ظاہر کرنا ہے[3]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استنکار وانکار کے درمیان قدر مشترک جہالت کے معنی میں دونوں کا آنا ہے، البتہ صرف انکار جحد کے معنی میں اور صرف استنکار ناقابل انکار چیز کے بارے میں سوال کرنے کے معنی میں آتا ہے۔

دعوے میں انکار سے متعلق شرعی احکام:

۷-مدعی کا فرض ہے کہ اپنا حق ثابت کرنے کے لئے اپنے دعوی پر بینہ پیش کرے، اگر اس کے پاس بینہ نہ ہوتو مدعا علیہ کے ذمہ ہے کہ جواب دعوی پیش کرے، یعنی اقرار کرے یا انکار۔

اگر اقرار کرے گا تو حق اس کے ذمہ لازم ہوجائے گا، اور اگر انکار کرے گا تو مدعی کے ذمہ بینہ (ثبوت) پیش کرنا ہے، اگر وہ بینہ پیش کردے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر وہ بینہ نہ پیش کر سکے اور مدعا علیہ سے حلف لینا چاہے تو حاکم وقاضی مدعا علیہ سے حلف لے گا، اگر حلف اٹھالے تو دعوی سے بری ہوجائے گا اور اگر حلف سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے گی، فیصلہ کرنے کا اجمالی طریقہ یہی ہے۔ اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"[1] (بینہ مدعی کے ذمہ اور یمین منکر کے ذمہ ہے)۔

اس سلسلہ میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو ''اثبات''، ''دعوی''، ''حلف''، ''إقرار'' اور ''نکول'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ نمل / ۱۴، دیکھئے: کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۹۲، ۶/ ۱۴۳۷ طبع الہند۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۳۳۲، ۳/ ۵۔

(۳) لسان العرب، معجم اللغۃ، المرجع فی اللغۃ۔

(۱) حدیث: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" کی روایت بیہقی (السنن ۱۰/ ۲۵۲ طبع حیدرآباد) نے کی ہے اور ابن الصلاح نے اس کو حسن کہا ہے دیکھئے: جامع العلوم والحکم (ص ۲۹۴ طبع الحلبی)۔

انکار کا ثبوت کیسے ہوگا؟

اول: زبانی:

۸ - انکار کا ثبوت زبانی ہو جاتا ہے، لیکن زبانی کے لئے شرط یہ ہے کہ صریح ہو، انکار کے علاوہ کسی چیز کا احتمال نہ ہو مثلاً کہے: جس چیز کے تم دعوے دار ہو وہ تم نے مجھے نہیں دی۔ کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جن کے صریح یا غیر صریح ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے مثلاً کوئی کہے: اس کا کوئی حق میرے پاس نہیں تو یہ انکار نہیں ہوگا، مالکیہ کے یہاں یہی قول مقدم ہے، اور یہ ابن القاسم کا قول اور حنفیہ کا مذہب ہے جب کہ مالکیہ کے یہاں دوسرا قول، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ یہ انکار ہے، اس لئے کہ مطلق کی نفی کے تحت مقید کی نفی آجاتی ہے، لہذا اس کا یہ کہنا: ''اس کا کوئی حق میرے ذمہ نہیں ہے، مدعی کے حق کی مطلق نفی ہے، اس کا سبب کچھ بھی ہو، لہذا یہ جواب کافی سمجھا جائے گا اور انکار سمجھا جائے گا جس کی وجہ سے حلف اپنی شرائط کے ساتھ واجب ہوگا[1]۔

دوم: اقرار و انکار سے گریز کرنا:

۹ - اگر مدعا علیہ کہے: میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار تو اس کے اس گریز کرنے کا حکم فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

صاحبین نے کہا کہ یہ انکار ہے، جس کے بعد اس سے حلف اٹھوایا جائے گا۔

حنابلہ کے یہاں (جو مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے) اس کا قول: میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار'' نکول کے درجہ میں ہے، لہذا اس سے حلف لئے بغیر فیصلہ کردیا جائے گا، جیسا کہ یمین سے نکول (گریز) کرنے والے کے خلاف فیصلہ کردیا جاتا ہے، البتہ فیصلہ کرنے سے قبل قاضی اسے بتادے کہ اگر وہ اقرار و انکار نہیں کرتا تو اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا (اور یہی مالکیہ کا قول مقدم ہے): اگر وہ کہتا ہے کہ میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار'' تو اس سے حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، کیونکہ اس نے انکار کا اظہار نہیں کیا ہے، ہاں اس کو قید کردیا جائے گا تا آنکہ اقرار یا انکار کرلے۔

مالکی مذہب میں صراحت ہے کہ قاضی اس کی تادیب کرے گا تا کہ اقرار یا انکار کرلے، اور اگر وہ گریز ہی کرتا رہے تو اس کے خلاف بلاقسم لئے فیصلہ کردے گا۔

کاسانی نے بعض حنفیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کا قول: ''میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار'' یہ اقرار ہے[1]۔

اس مسئلہ کا ذکر شافعیہ کے یہاں ہمیں صراحت کے ساتھ نہیں ملا۔

سوم: سکوت (خاموشی):

۱۰ - عدالت کے روبرو جس کے خلاف دعویٰ ہوا اور وہ خاموش رہے تو اس خاموشی کو انکار ماننے کے بارے میں چند اقوال ہیں:

اول: اس کا سکوت انکار ہے، یہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا قول ہے، اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی پر ہے، اس لئے کہ امور قضاء میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہے، اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے۔ صاحب ''البدائع'' نے کہا: کیونکہ دعوی نے اس پر جواب لازم کردیا ہے، اور جواب اقرار ہوگا یا انکار، لہذا سکوت کو ان دونوں میں سے کسی ایک پر محمول کرنا واجب ہے، انکار پر محمول کرنا اولیٰ ہے،

---

(۱) معین الحکام رص ۴۷، تبصرۃ الحکام ار ۱۶۲، قلیوبی ۴ر ۳۳۸، شرح منتہی الارادات ۳ر ۴۸۵۔

(۱) ابن عابدین ۴ر ۴۲۳، معین الحکام رص ۵۷، لسان الحکام ار ۶۰، تبصرۃ الحکام ار ۱۶۳، ۲۹۹، ۳۰۱، شرح المنتہی ۳ر ۹۵، البدائع ۸ر ۳۹۲۵۔

کیونکہ دیانت دار عقل مند قدرت کے باوجود کسی دوسرے کے حق کے اظہار سے خاموش نہیں رہتا، اس لئے خاموشی کو انکار پر محمول کرنا اولی ہے، لہذا سکوت دلالۃ انکار ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ سکوت بلاعذر ہو، لیکن اگر کسی عذر کی بنا پر ہو مثلاً زبان میں کوئی نقص ہو جو بولنے نہ دے، یا کان میں نقص ہو جو سننے سے مانع ہو تو اس صورت میں اس کا سکوت انکار نہیں مانا جائے گا۔

شافعیہ نے ایک عذر یہ بھی قرار دیا ہے کہ دہشت یا بیوقوفی کے سبب خاموش رہے، انہوں نے کہا: رہا گونگا تو فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کا اشارہ نہ کرنا سکوت کے درجہ میں ہے [1]۔

اس قول کے مطابق قاضی مدعی سے بینہ طلب کرے گا، جیسا کہ "درر الحکام" میں اس کی صراحت ہے [2]۔

۱۱- **قول دوم:** مالکیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ مدعا علیہ کا سکوت بمنزلہ نکول ہے، لہذا قاضی سکوت کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کردے گا، جیسا کہ یمین سے اعراض کرنے والے منکر کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے، البتہ پہلے قاضی اس کو اس کی خاموشی کا حکم بتادے، اور یوں کہہ دے کہ اگر تم جواب دعوی پیش کرتے ہو تو ٹھیک ہے، ورنہ میں تم کو حلف سے انکار کرنے والا مانوں گا اور تمہارے خلاف فیصلہ کردوں گا، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، البتہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے قبل مدعی سے قسم لی جائے گی۔

(۱) شرح المجلۃ للاتاسی ۶/ ۱۱۸، البدائع ۸/ ۳۹۴۵ مطبعۃ الامام، ابن عابدین والدر المختار ۴/ ۴۲۳، معین الحکام ص ۷۵، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۸۔

(۲) درر الحکام ۴/ ۵۷۳۔

۱۲- **قول سوم:** یہ بھی حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ قاضی اس کو قید کردے گا تا آنکہ جواب دعوی پیش کرے [1]۔

انکار کے بعد مدعا علیہ کا غائب ہونا:

۱۳- اگر مدعی علیہ قاضی کے روبرو حاضر ہو، اپنے خلاف دعوے کا انکار کرے اور بینہ پیش کئے جانے سے قبل غائب ہوجائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں، اسی طرح اگر اپنے خلاف بینہ کی سماعت کے بعد اور فیصلہ سے قبل غائب ہوجائے، کیونکہ فیصلہ ہونے تک انکار کا برقرار رہنا شرط ہے۔

امام ابو یوسف کا اس سے اختلاف ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ اس حالت میں فیصلہ کرنا درست ہے، کیونکہ ان کے یہاں شرط فیصلہ کے وقت تک انکار پر اصرار ہے، اور استصحاب کے طور پر غائب ہونے کے بعد اس کا اصرار ثابت ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بھی جو "قضاء علی الغائب" کے بالکلیہ قائل ہیں، یہی حکم ہے۔

حنابلہ نے کہا: تمام طرح کے حقوق، معاملات، مداینات، وکالات اور بقیہ حقوق میں "قضاء علی الغائب" جائز ہے، البتہ صرف عقار اس سے مستثنی ہے کہ عقار کے بارے میں "قضاء علی الغائب" درست نہیں الا یہ کہ غیبت طویل ہو، اور اس سے مدعی کا نقصان ہورہا ہو [2]۔

منکر کا حکم:

۱۴- کسی انسان پر اگر کوئی دعوی ہو، اور وہ اس کا انکار کردے تو مدعی

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۸، المبدع ۳/ ۶۱۹ طبع المکتب الاسلامی، شرح المحرر بر حاشیۃ المغنی ۱۱/ ۴۳۰، التبصرہ ۱/ ۳۰۱۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۴۰۱، القلیوبی ۴/ ۳۰۸، الکافی ۴/ ۹۳۱۔

سے بینہ طلب کیا جائے گا، اگر وہ بینہ پیش کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو قاضی منکر سے حلف اٹھوائے گا، اگر مدعی حلف اٹھوانے کا مطالبہ کرے، اور اگر وہ حلف اٹھا لیتا ہے تو مدعی کے دعوے سے اس کے بری ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے گا، اور اگر وہ حلف اٹھانے سے گریز کرے تو حنفیہ وحنابلہ کے یہاں اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا، جب کہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں اس کے خلاف فیصلہ سے قبل طالب حق (مدعی) سے قسم لی جائے گی، اگر وہ قسم کھا لے تو اس وقت اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا[1]۔

منکر سے حلف لینے کی دلیل یہ سابقہ حدیث ہے: "البينة على المدعي و اليمين على من أنكر"[2] (بینہ مدعی کے ذمہ اور یمین منکر کے ذمہ ہے)، نیز وائل بن حجر کی روایت جس میں ہے: "أن رجلا من حضر موت، و رجلا من كندة أتيا رسول اللهﷺ، فقال الحضرمي: إن هذا غلبني على أرض لي ورثتها عن أبي. وقال الكندي: أرضي و في يدي لا حق له فيها. فقال النبيﷺ: "شاهداك أو يمينه" قال: إنه لا يتورع عن شيء. قال: "ليس لك إلا ذلك"[3] (ایک شخص حضر موت کا اور دوسرا کندہ کا دونوں رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضر موت والے نے کہا: اس شخص نے میری ایک زمین دبالی ہے جو میرے باپ سے مجھے وراثت میں ملی ہے، کندہ والے نے کہا: وہ میری زمین ہے، میرے قبضہ میں ہے، اس کا کوئی حق اس میں نہیں ہے۔ تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تیرے پاس دو گواہ ہیں یا اس کی قسم لوگے، اس نے کہا: وہ کسی بات میں احتیاط کرنے والا نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تیرے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہے)۔

منکر سے حلف لینے کی شرط:

۱۵ - تمام مذاہب کے برعکس صرف مالکیہ کے یہاں منکر سے حلف لینے کے لئے دو شرطیں ہیں اور جیسا کہ ابن حجر ہیثمی نے "الاربعین" کی شرح میں لکھا ہے، یہی مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مذہب ہے:

الف - مدعی و مدعا علیہ کے درمیان دین یا تکرار بیع کے ذریعہ لگاؤ رہا ہو، گو کہ تکرار بیع ایک بار ہو، اگر ان دونوں کے درمیان کسی طرح کا لگاؤ نہ رہا ہو، مدعا علیہ منکر ہو، اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو منکر کے ذمہ کوئی چیز ثابت نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔

مخالطت (لگاؤ) مالکیہ کے یہاں ہر معاملہ میں اپنی نوعیت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ انہوں نے کچھ ایسے مقامات کا استثناء کیا ہے جہاں "مخالطت" کے بغیر بھی یمین واجب ہوتی ہے مثلاً اہل ظلم، مہمان، متہم، مریض، صنعت کار، ان چیزوں کے بارے میں جن کے استصناع کا ان کے خلاف دعویٰ کیا گیا ہے، بازار و دکاندار ان چیزوں کے بارے میں، جن کے فروخت کرنے کا ان کے خلاف دعویٰ ہے، رفقاء سفر کا ایک دوسرے کے خلاف دعویٰ، ودیعت جبکہ صاحب ودیعت کے خلاف دعویٰ کیا گیا ہو اور نیلامی جبکہ نیلامی میں موجود شخص کے خلاف یہ دعویٰ ہو کہ اس نے بیع کے لئے پیش کردہ چیز کو خریدا ہے[1]۔

(۱) الطرق الحکمیہ / ۱۱۶۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعي، واليمين على من أنكر" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "شاهداك أو يمينه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۹۶، ۲۰۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۶، الدسوقی ۴/ ۱۴۵، الفتح المبین لابن حجر ہیثمی رص ۲۴۳، جامع العلوم والحکم لابن رجب رص ۲۹۹۔

ب- یہ کہ تعدی (زیادتی) اور غصب وغیرہ کے دعوی میں مدعا علیہ اپنے خلاف اس جیسے دعوی میں بدنام ہو، لیکن اگر وہ اس طرح کے معاملہ میں بدنام نہ ہو تو اس سے حلف نہیں لیا جائے گا[1]۔

اس کی تفصیل ''دعویٰ''، ''قضاء'' اور ''یمین'' کی اصطلاحات میں ہے۔

وہ مقامات جن میں منکر سے قسم لی جائے گی اور جن میں قسم نہیں لی جائے گی:

۱۶- اگرچہ قاعدہ: "الیمین علی من أنکر" ہے، تاہم کچھ امور ایسے ہیں جن میں قسم نہیں لی جاتی، اس لئے کہ حقوق دو طرح کے ہیں:

اول: حقوق اللہ مثلاً عبادات، کفارات اور حدود: ان میں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور امام لیث کی رائے ہے کہ ان میں منکر سے حلف لیا جائے گا، اگر وہ متہم ہو، اور جس نے محرمات میں سے کسی عورت سے شادی کرلی، پھر دعویٰ کیا کہ وہ ناواقف تھا، اس کے بارے میں امام شافعی سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اپنے دعوے پر اس سے حلف لیا جائے گا، اسی طرح اسحاق نے سکران کی طلاق کے بارے میں کہا ہے کہ اس سے حلف لیا جائے گا کہ اس کی عقل باقی نہ تھی، اور بھولنے والے کی طلاق کے بارے میں اس سے بھولنے پر قسم لی جائے گی۔

حنابلہ نے کہا: حقوق اللہ میں استحلاف بالکل ہے ہی نہیں، امام احمد نے زکاۃ کے باب میں اس کی صراحت کی ہے، اور یہی طاؤس اور ثوری کا قول ہے۔

دوم: حقوق العباد: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال میں حلف لیا جائے گا، البتہ غیر اموال میں اختلاف ہے:

امام شافعی کا قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ انسانوں کے تمام حقوق میں قسم لی جائے گی۔

امام مالک نے کہا: صرف اس دعوے میں قسم لی جائے گی جس میں دو گواہوں کی ضرورت نہ ہو۔ امام احمد کی ایک اور روایت ہے کہ صرف اس چیز میں حلف لیا جائے گا جس چیز کو کسی کو دینا جائز ہے۔ امام احمد کی تیسری روایت ہے کہ صرف ان امور میں حلف لیا جائے گا جن میں نکول کی وجہ سے فیصلہ کیا جاتا ہے۔ ابن القیم نے اس کی مثال یہ دی ہے: ایک شخص نے میت کے ذمہ دین کا دعوی کیا، میت کے دین کی ادائیگی اور اس کی وصیتوں کو نافذ کرنے کے لئے اس کا وصی مقرر ہے، اور اس وصی نے مدعی کے دعوے کا انکار کیا، اس صورت میں اگر مدعی کے پاس بینہ ہو تو اس کے ذریعہ فیصلہ کردیا جائے گا، اگر بینہ نہ ہو اور وہ وصی سے لاعلمی کا حلف اٹھوانا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے، کیونکہ حلف اٹھوانے کا مقصد یہ ہے کہ نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے، جب کہ وصی کی طرف سے دین کا اقرار مقبول نہیں، اگر وہ حلف سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لہذا اس سے حلف اٹھوانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

انسانوں کے حقوق کے بارے میں یہ مذکورہ بالا اختلاف غیر امانت دار کے بارے میں ہے۔ رہا امانت دار تو اس کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ کا قول، امام مالک سے ایک روایت، امام شافعی اور اکثر حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس پر قسم ہے، کیونکہ وہ منکر ہے، اس لئے حدیث سابق: "الیمین علی من انکر" کے عموم میں داخل ہوگا۔

دوم: یمین نہیں، کیونکہ اس نے امانت دار کو سچا جانا ہے، اور

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۳۲۷، ۳۲۸، جامع العلوم والحکم رص ۲۹۹۔

تصدیق کے ساتھ یمین نہیں ہوتی، یہ حارث عکلی کا قول ہے۔

سوم: امام مالک سے دوسری روایت اور امام احمد کی صراحت یہ ہے اس پر یمین نہیں، إلا یہ کہ وہ متہم ہو، اس لئے کہ اگر امانت داری کے معنی کے خلاف قرینہ موجود ہو تو امانت داری میں خلل پیدا ہوجائے گا[1]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے نقطۂ نظر کی تفصیل یہ ہے کہ حدود ولعان میں حلف نہیں لیا جائے گا، یعنی اگر عورت اپنے شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس پر ایسا بہتان لگایا ہے جو لعان کا سبب ہے، اور شوہر اس کا انکار کرے، اس کی علت یہ ہے کہ حدود شبہات کے سبب ساقط ہوجاتی ہیں، اور لعان حدود کے معنی میں ہے، لہذا حلف سے انکار کی بنیاد پر حدود ولعان میں مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

البتہ ان کے علاوہ کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ نے کہا: نکاح، رجعت، ایلاء میں رجوع، رق، استیلاد اور ولاء میں منکر سے قسم نہیں لی جائے گی، جب کہ امام ابو یوسف وامام محمد نے کہا: ان میں قسم لی جائے گی، اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، متأخرین کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ مناسب ہے کہ قاضی مدعا علیہ کی حالت پر غور کرلے، اگر وہ اس کو سرکش محسوس کرے تو صاحبین کے قول کے پیش نظر اس سے حلف لے لے، اور اگر اس کو مظلوم محسوس کرے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مدنظر حلف نہ لے۔

پھر صاحب ''لأشباہ'' نے کہا کہ انتیس صورتوں میں حلف نہیں لیا جائے گا، صاحب ''الدر'' نے اس کو نقل کرکے تفصیل سے ان کو شمار کرایا ہے، اور خود انہوں نے اور ابن عابدین نے کچھ اور صورتوں کا

(۱) جامع العلوم والحکم رص ۳۰۰، دیکھئے الفتح المبین بشرح الأربعین رص ۲۴۳، الطرق الحکمیہ لابن قیم رص ۱۰۸، الانصاب ۱۲/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اضافہ کیا جن کو ملاکر مجموعی تعداد انہتر ہوجاتی ہے[1]۔

جھوٹے انکار کا حکم:

۱۷- مدعا علیہ کے لئے انکار کر دینا جائز ہے اگر مدعی کا اس کے ذمہ کوئی حق نہ ہو، اور اس کا دعویٰ غلط ہو، لیکن اگر مدعا علیہ کو معلوم ہو کہ مدعی کا اس کے ذمہ حق ہے تو اس کے لئے انکار کرنا حلال وجائز نہیں۔

حنفیہ نے اس سے دو مسائل مستثنیٰ کئے ہیں، جن میں مدعی کے حق دار ہونے کے علم کے باوجود مدعا علیہ کا انکار کرنا جائز ہے۔

اول: عیب قدیم کا دعویٰ، مثلاً مشتری دعوی کرے کہ میں نے تم سے جو مال خریدا ہے، اس میں یہ عیب ہے، تو بائع کے لئے (اگرچہ عیب قدیم سے واقف ہو) جائز ہے کہ وہ اس کے وجود سے انکار کردے تاآنکہ مشتری اس کو ثابت کردے اور اس کے پاس لوٹا دے تاکہ وہ خود بھی اس شخص کو لوٹا سکے جس نے اس کے ہاتھ بیچا تھا۔

دوم: میت کے وصی کے لئے جائز ہے کہ میت کے دین کا انکار کرے، اگرچہ اسے اس کا علم ہو، ''درر الحکام'' میں یہی لکھا ہے۔ اور اتاسی کی ''شرح المجلہ'' سے اس سلسلے میں یہ قاعدہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے لئے انکار کی گنجائش ہے، اگر اسے بینہ کی ضرورت پڑ جائے۔ انہوں نے کہا کہ یہ چند مسائل میں ہوتا ہے مثلاً مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے مبیع میں استحقاق نکل آیا تو انکار کرنے میں وہ معذور ہوگا، اگرچہ اس کو مدعی کے صدق کا علم ہو، کیونکہ اگر وہ خود اقرار کرلے تو بائع سے ثمن واپس نہیں لے سکتا، [2]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر قاضی وکیل مسخر (مدعا علیہ کا نمائندہ) مقرر

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۶۹، ۱۷۱ طبع المیمنیہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۵۱۔

(۲) درر الحکام شرح المجلہ ۴/ ۵۷۴ (دفعہ ۱۸۱۷)، شرح المجلہ للأتاسی ۹۶/۶۔

کردے جو بائع کی طرف سے انکار کرے تو مسخر کے لئے انکار کرنا جائز ہے اگر چہ وہ جھوٹا ہو، اور اس کی وجہ انہوں نے ''مصلحت'' بتائی ہے [1]۔ شاید ''مصلحت'' سے ان کی مراد مدعی کو بینہ پیش کرنے کا موقع دینا ہے تاکہ بینہ منکر کے انکار کی بنیاد پر ہو۔

مالکیہ نے لکھا ہے کہ جان یا مال کے خوف کی حالت میں انکار جائز ہے، مالکیہ نے اس کو ''إکراہ'' کے باب سے قرار دیا ہے، انہوں نے کہا اگر کوئی شخص ظالم بادشاہ کی طرف سے جان یا مال جانے کے ڈر سے کسی کے یہاں چھپ جائے، بادشاہ نے چھپانے والے سے اس کے متعلق سوال کیا، تو وہ اس کو چھپائے رہ گیا، اور انکار کر دیا کہ مطلوبہ شخص اس کے پاس نہیں ہے، بادشاہ نے اس سے کہا کہ حلف اٹھاؤ کہ وہ تمہارے پاس نہیں ہے، تو حلف اٹھالے گا کہ وہ میرے پاس نہیں ہے تاکہ اس کی اور مطلوبہ شخص کی جان یا مال بچ جائے، تو اس صورت میں اس کے ذمہ کچھ نہیں اگر اسے جان کا اندیشہ ہو، ہاں اگر جان کا اندیشہ نہ ہو، پھر بھی اس نے جھوٹی قسم کھا کر اس کو بچانا چاہا تو اس کا اسے اجر ملے گا تاہم اس کی قسم لازمی طور پر ٹوٹ جائے گی۔

انہوں نے کہا: امام مالک نے اس سلسلہ میں بعینہ یہی کیا۔

رہا اس جیسی مشکل سے نکلنے کے لئے تاویل وتوریہ کا استعمال تو اس کو اصطلاح ''توریہ'' میں دیکھا جائے (۲)۔

کسی کے انکار حق کی وجہ سے اس کے حق کا غلط طور پر انکار کرنا:

۱۸- مالکیہ وحنابلہ نے لکھا ہے کہ جس کے ذمہ دین ہے اس کے لئے

(۱) القلیوبی ۴/ ۳۰۸۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۰، ۲/ ۱۸۰، نیز دیکھئے: شرح المنتہی ۳/ ۴۹۱، القلیوبی ۴/ ۳۲۱۔

دین کا انکار جائز نہیں، حتی کہ اگر مدعی کے ذمہ اس کا دین ہو اور وہ اس دین کا منکر ہو، تو بھی اس کے لئے اس کے دین کا انکار کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''أدّ الأمانة إلى من ائتمنک ولا تخن من خانک'' [1] (امانت صاحب امانت کے حوالے کردو، اور خیانت کرنے والے کے ساتھ تم خیانت نہ کرو)۔

نیز اس لئے کہ مدعا علیہ کے ذمہ جو دین ہے اگر وہ خود اس کے اپنے دین کی جنس کے علاوہ سے ہو مثلاً ایک کا دین سونا اور دوسرے کا چاندی ہو، تو اس صورت میں دین کا بدلہ دین کی بیع کی طرح ہوگا، اور یہ ناجائز ہے، گو کہ دونوں راضی ہوں، اور اگر دونوں دین ایک ہی جنس کے ہوں تو یہ مقاصہ (بدلہ میں روکنا) کے قبیل سے ہوگا، اور رضامندی کے بغیر مقاصہ ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسرے فریق کے بغیر، اپنے حق کی تعیین کرلے۔

شافعیہ کے یہاں جائز ہے کہ مدیون اپنے دین کے انکار کرنے والے کے دین کا انکار کردے، اگر انکار کرنے والے کے ذمہ اسی قدر یا اس سے زیادہ دین ہو لہذا دونوں دین میں مقاصہ ہوجائے گا، گو کہ اس کے شرائط موجود نہیں ہیں، مگر بضرورت جائز ہے۔ اور اگر اس کا دین دوسرے کے دین سے کم ہو تو اپنے دین کے بقدر انکار کردے (۲)۔

ہمیں حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ملا۔

حدود میں انکار کے لئے قاضی کی طرف سے اشارہ:

۱۹- حد شرعی کے اقرار کرنے والے کے لئے قاضی کی طرف سے

(۱) حدیث: ''أدّ الأمانة إلى من ائتمنک، ولا تخن من خانک'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۰۵ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
(۲) شرح الروض ۴/ ۳۵۸، شرح المنتہی ۳/ ۵۰۳، الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۰۔

انکار کرنے کے اشارہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا: حنفیہ وحنابلہ کا قول، بعض مالکیہ کا مختار قول، اور شافعیہ کے یہاں قول صحیح، جیسا کہ نووی نے کہا ہے، یہ ہے کہ جو شخص حاکم و قاضی کے روبرو ابتداءً یا اس پر دعوی دائر کئے جانے کے بعد ایسا اقرار کرے جو حق خداوندی کی وجہ سے سزا کا موجب و متقاضی ہو مثلاً زنا، چوری، تو حاکم کو حق ہے کہ اس کو اقرار سے رجوع کرنے کا اشارہ کرے، البتہ یہ حکم شافعیہ کے یہاں جواز کے طور پر اور حنفیہ وحنابلہ کے یہاں استحباب کے طور پر ہے۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ جب حضرت ماعزؓ نے زنا کا اقرار کیا تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لعلک قبلت، أو غمزت، أو نظرت"[1] (شاید تم نے بوسہ لے لیا ہو، یا چھودیا ہو یا نظر ڈال دی ہو)۔

اسی طرح ایک شخص نے چوری کا اقرار کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ما أخالک سرقت"[2] (میں نہیں سمجھتا کہ تم نے چوری کی ہے)۔

دوسرا قول: شافعیہ کا ہے کہ اس سلسلہ میں انکار کے لئے تعریض قطعاً جائز نہیں۔

تیسرا قول: یہ بھی شافعیہ کا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ اقرار سے رجوع کرسکتا ہے تو اس کو رجوع کی تعریض کرسکتا ہے، ورنہ نہیں۔

تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۲۹۳ طبع المیمنیہ، المدونہ ۱۵/ ۱۶۰۔

(۱) حدیث: "لعلک قبلت، أو غمزت أو نظرت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما أخالک سرقت" کی روایت احمد (۵/ ۲۹۳ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۵۴۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے خطابی نے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۶۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے اس کو معلول کہا ہے۔

البتہ حد کے اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنے کے لئے صراحۃً کہنا اور مُقِرّ کو اس کی تلقین کرنا شافعیہ کی رائے کے مطابق ناجائز ہے، شافعیہ نے کہا: حاکم اس سے یوں نہ کہے: "اپنے اقرار سے رجوع کرلو"، جب کہ حنفیہ وحنابلہ نے اس کو جائز قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ رجوع کی تلقین کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ صراحت کرنا جائز ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حنابلہ میں صاحب "المغنی" نے اس اثر سے استدلال کیا ہے جس کی روایت سعید بن منصور نے حضرت ابوالدرداءؓ سے کی ہے: "أنه أتي بجارية سوداء قد سرقت، فقال لها: (أسرقت ؟ قولي: لا) فقالت: لا فخلى سبيلها"[1] (ان کے پاس ایک کالی باندی پکڑ کر لائی گئی، جس نے چوری کی تھی، آپ نے فرمایا: کیا تم نے چوری کی ہے؟ کہو نہیں، تو اس نے کہا: نہیں، اس کے بعد آپ نے اس کو چھوڑ دیا)۔

حق کے انکار کے بعد ضمان:

۲۰- اگر صاحب ودیعت کے مطالبہ کے بعد مودع ودیعت کا انکار کردے تو ودیعت مودع کے ضمان میں آجاتی ہے، لہذا اگر ودیعت مودع کے انکار کے بعد ہلاک ہوجائے مثلاً جانور تھا مرگیا، یا گھر تھا گرگیا، تو اس کا ضمان مودع پر ثابت ہوجائے گا، اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ انکار کرکے وہ اس کا غاصب ہوگیا، نیز اس لئے کہ عقد مالک کے اپنی ودیعت کا مطالبہ کرنے اور مودع کے انکار کے بعد فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ مودع نے انکار کرکے سامان کی

---

(۱) حضرت ابوالدرداء کی حدیث: "أتي بجارية سوداء قد سرقت......" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۸/ ۲۷۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اس کی سند حسن ہے۔

دیکھئے: حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۵۹، المغنی ۸/ ۲۱۲۔

حفاظت سے جو اس عقد کا تقاضا ہے، خود کو دستبردار کر لیا، اب دوسرے کا مال اس کے قبضہ میں بلا اجازت رہ گیا جو قابل ضمان ہوگا، لہذا جب ہلاک ہوگیا تو وہ اس کا ضمان دے گا۔

اگر ودیعت کا انکار کرنے کے بعد مودع دوبارہ ودیعت کا اقرار کر لے تو بھی ضمان اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا۔ بعض حنفیہ نے کہا: مودع ودیعت کے انکار کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا الا یہ کہ اس جگہ سے اس کو منتقل کردے جہاں انکار کے وقت ودیعت تھی اگر وہ قابل نقل ہو، لیکن اگر انکار کے بعد اس کی اپنی جگہ سے اس کو منتقل نہیں کیا اور ہلاک ہوگئی تو ضمان نہیں دے گا۔

اگر انکار کرنے کے بعد اور تلف ہونے سے قبل ودیعت مالک کو لوٹا دے تو ضمان ختم ہوجاتا ہے پھر اگر دوبارہ اس کو ودیعت رکھے، اور تلف ہوجائے تو وہ ضامن نہ ہوگا[1]۔

عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹنا:

حنفیہ وشافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ودیعت، عاریت اور امانت کے منکر کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ مالکیہ کا مذہب بھی یہی ہے جیسا کہ ان کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے محفوظ مقام سے نہیں لیا ہے، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لیس علی خائن ولا منتهب، ولا مختلس، قطع"[2] (خائن، لوٹنے والے، اور مختلس (اچکے) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

خائن سے مراد ودیعت وغیرہ کا انکار کرنے والا ہے۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت جو ان کا مذہب ہے، یہ ہے کہ مذکورہ بالا افراد کا ہاتھ کاٹنا واجب نہیں لیکن ان میں سے صرف عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے اس اعتبار سے کہ وہ چور ہے، اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک عورت لوگوں سے عاریت پر سامان لیتی اور پھر انکار کردیتی تھی، حضور ﷺ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا[1]۔

امام احمد نے فرمایا: میرے علم میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے معارض ہو، اور جمہور نے مخزومیہ کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اکثر روایات میں لفظ "سرقت" (چرایا) آیا ہے، لہذا اسی کا اعتبار ہوگا، اور یہ احتمال ہے کہ وہ سامان عاریت پر لیتی تھی اور اس کا انکار کردیتی تھی، اور چوری بھی کرتی تھی، لہذا اس کا ہاتھ چوری کی بنیاد پر کاٹا گیا، عاریت کے انکار کی بنیاد پر نہیں[2]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اور اختلاف کے لئے اصطلاح "سرقۃ" دیکھی جائے۔

اقرار کے بعد انکار:

۲۱ – حق کا اقرار کرنے والا اگر اپنے اقرار سے رجوع کرلے تو یہ اقرار یا تو ان حدود میں ہوگا جو اللہ کا حق ہیں یا ان کے علاوہ میں ہوگا۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۹۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۳، منح الجلیل ۳/ ۴۶۶، ۵۱۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۳۰، المغنی ۶/ ۳۹۳ طبع سوم۔

(۲) حدیث: "لیس علی المنتهب ولا علی المختلس ولا علی الخائن قطع" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔ یہ حدیث اپنے طرق کے ساتھ صحیح ہے۔ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۶۵، ۶۶ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں ان طرق کا ذکر کیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "أن امرأۃ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۶ شائع کردہ دار المعرفہ لبنان، منح الجلیل ۳/ ۶۶۴، ۵۱۰، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۴، کشاف القناع ۶/ ۱۲۹، العدۃ علی إحکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام ۴/ ۱۷۳ طبع السلفیہ۔

الف-حق خداوندی کے اقرار کے بعد انکار:

۲۲-اگر کوئی شخص زنا یا اس جیسے کسی حق اللہ کا اقرار کرے پھر اس کا انکار کردے، یا اس سے رجوع کرلے تو اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف نظریات ہیں:

اول: حنفیہ وحنابلہ کا قول اور مالکیہ وشافعیہ میں سے ہر ایک کے یہاں قول مقدم یہ ہے کہ اس کے اقرار کا حکم اس پر لازم نہیں، بلکہ اگر رجوع کرلے اور سبب کا انکار کردے یا خود کو جھٹلا دے یا اپنے اقرار کا انکار کردے یا (اقرار کے) گواہوں کو جھٹلا دے تو حد ساقط ہوجائے گی اور اس پر قائم نہیں ہوگی، اور اگر حد نافذ کرنے کے دوران رجوع کرلے تو باقی حد ساقط ہوجائے گی۔

مرغینانی نے کہا: اس لئے کہ رجوع ایسی خبر ہے جس میں سچائی کا احتمال ہے جیسا کہ اقرار، اور اس میں اس کی کوئی تکذیب کرنے والا نہیں ہے، لہذا اقرار کے بارے میں شبہ پیدا ہوجائے گا، برخلاف اس صورت کے جس میں بندے کا حق ہے یعنی قصاص، اور حد قذف، کہ اس میں اس کی تکذیب کرنے والا موجود ہے، اور جو خالص شرع کا حق ہے وہ اس جیسا نہیں ہے [1]۔ اس سلسلہ میں حد زنا ہی کی طرح حد سرقہ اور حد شرب خمر ہے۔

دوم: اگر اقرار کے ذریعہ حد ثابت ہوجائے تو انکار یا اس سے رجوع کی وجہ سے ساقط نہ ہوگی۔ یہ خاص طور پر سرقہ میں شافعیہ کا ایک قول ہے [2]۔

سوم: مالکیہ کا ایک قول جس کے قائل اشہب ہیں، اور امام مالک سے مروی ہے کہ رجوع اسی وقت مقبول ہوگا جب کہ مُقِرّ کے لئے کوئی معذوری ہو (علی الاطلاق مقبول نہیں)، مُقِرّ کے لئے معذوری کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے اپنی بیوی یا باندی سے حالت حیض میں وطی کی جس کو میں نے زنا سمجھ لیا [1]۔

ب-بندوں کے حق میں اقرار کے بعد انکار:

۲۳- ابن قدامہ نے کہا ہے کہ حقوق العباد اور جو حقوق اللہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے مثلاً زکاۃ وکفارات ان کا اقرار کرنے کے بعد ان سے رجوع قابل قبول نہیں۔ ہمارے علم میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں [2] یہاں تک کہ اگر چوری کا اقرار کرنے والا رجوع کرلے تو مال ثابت ہوگا، کیونکہ یہ بندے کا حق ہے، اور قطع (ہاتھ کاٹنا) ساقط ہوجائے گا، کیونکہ یہ اللہ کا حق ہے۔

تاہم اس مسئلہ کی وجہ سے جس سے یہ احتمال پیدا ہوگیا ہے کہ وہ اپنے اقرار سے رجوع کرنے میں سچا ہو، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مُقِرّ اگر اقرار سے رجوع کرلے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے قبل فریق مخالف سے حلف لے کہ اقرار باطل نہ تھا۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر اقرار کرے کہ اس نے ہبہ کرکے قبضہ کرادیا یا اس نے مبیع پر قبضہ کرلیا یا کرایہ دار کو کرایہ کی چیز دے دی، پھر ان امور کا انکار کرے اور مدعی سے قسم لینے کا مطالبہ کرے تو امام احمد کی ایک روایت اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے قول کے مطابق اس سے حلف لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا دعوی اس کے اقرار کی تکذیب ہے، نیز اس لئے کہ اقرار بینہ سے قوی ہے، اور اگر گواہ گواہی دیں اور وہ کہے کہ اس کے بینہ کے ساتھ اس سے میرے لئے قسم لی جائے، تو اس

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۵/۱۴۲، ابن عابدین ۳/۱۴۴، الزرقانی علی خلیل ۸/۸۱، ۱۰۷، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴/۱۸۱، ۱۸۲، شرح المنتہی ۳/۳۴۰، ۳۴۸۔

(۲) حاشیہ شرح المنہاج ۴/۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۷/۴۴۱۔

(۱) الزرقانی ۸/۸۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۵۱ طبع سوم۔

سے قسم نہیں لی جائے گی، اسی طرح یہاں بھی۔

انہوں نے (ابن قدامہ) کہا: دوسری روایت یہ ہے کہ اس سے حلف لیا جائے گا، اور یہی امام شافعی و امام ابو یوسف کا قول ہے، اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی پر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے قبل اقرار کی عادت جاری ہے، لہذا اس کے قول کے صحیح ہونے کا احتمال ہے، اس لئے اس احتمال کے ختم کرنے کے لئے اس کے مدعی سے قسم لی جائے گی [1]۔

عقود کے فسخ ہونے میں ان کے انکار کا اثر:

۲۴- اگر عاقدین میں سے کوئی ایک بیع یا نکاح کے علاوہ کسی دوسرے عقود لازمہ کا انکار کردے، تو اس انکار کے نتیجہ میں عقد فسخ نہ ہوگا اور دوسرے کو حق ہے کہ وہ عقد پر برقرار رہے، اور اس کے ثابت کرنے کے بعد اس کے نافذ کرنے کا وہ مطالبہ بھی کرسکتا ہے، لیکن اگر یہ دوسرا فریق بھی فسخ سے راضی ہوجائے، تو لاً راضی ہو یا ترک خصومت کے ساتھ ایسا فعل پایا جائے جس سے فسخ پر رضامندی معلوم ہوتی ہو، مثلاً مبیع کو اپنے گھر منتقل کرنا، تو عقد فسخ ہوجائے گا، لہذا اگر مالک کہے: تم نے مجھ سے یہ جانور خریدا فریق ثانی اس کا منکر ہو اور بائع بھی اس سے راضی ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور اس کے لئے جائز ہوگا کہ اب اس جانور پر سوار ہو۔ اور اگر بائع کی طرف سے فسخ سے رضامندی کے بعد مشتری خریداری کا دعوی کرے تو اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عقد فسخ ہوچکا ہے۔

رہا نکاح کا مسئلہ تو اگر مرد عورت سے شادی ہونے کا انکار کردے پھر شادی ہونے کا دعوی کرے، اور اس پر ثبوت پیش کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا ثبوت قابل قبول ہے، کیونکہ نکاح عام اسباب سے فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، لہذا اس سبب سے بھی فسخ نہیں ہوگا [1]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس مسئلہ میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ شوہر کی طرف سے نکاح کا انکار فسخ نہیں ہوگا۔

لیکن یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طلاق بھی نہیں، اگرچہ اس کی نیت کرلے، کیونکہ یہاں پر انکار عقد نکاح کا ہے، اس عورت کے بیوی ہونے کا انکار نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر وہ کہے: یہ میری بیوی نہیں ہے تو اگر طلاق کی نیت کرے گا تو طلاق ہوجائے گی، مالکیہ کے نزدیک اگر نکاح کے انکار کے ساتھ طلاق کی نیت کرے تو طلاق ہوگی، ایسا لگتا ہے کہ مالکیہ نے اس کو کنایات طلاق میں شمار کیا ہے [2]۔

ردّت سے توبہ کے حاصل ہونے میں ردّت کے انکار کا اثر:

۲۵- اگر بینہ سے کسی شخص کا مرتد ہونا ثابت ہوجائے، اور وہ ارتداد کا منکر ہو تو اس کا یہ انکار توبہ شمار کیا جائے گا یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

اول: اور وہ حنفیہ کا قول ہے: اگر گواہ کسی کے مرتد ہونے کی گواہی دیں، اور وہ اس کا منکر ہو نیز توحید، رسالت، نبوت اور دین اسلام کا اقرار کرتا ہو تو اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے نہیں کہ گواہوں کو جھٹلاتا ہے، بلکہ اس لئے کہ اس کا انکار توبہ اور رجوع ہے، صرف اس کا قتل ممنوع ہوگا، اور ارتداد کے بقیہ احکام ثابت ہوں گے

(۱) المغنی ۵/ ۱۹۶ طبع سوم، رد المحتار ۴/ ۵۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۔

(۱) الدر المختار ۴/ ۲۹۳، فتح القدیر مع حواشی ۶/ ۳۱۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۷۵ بحوالہ البدائع، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۸۴۔

مثلاً اس کے عمل کا ضائع ہونا، وقف کا باطل ہونا[1]۔

دوم: شافعیہ وحنابلہ کا قول: اس کے مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس کو ایسا کام کرنا لازم ہے جس سے کافر مسلمان ہوجاتا ہے، اگر ایسا کرنے سے گریز کرے تو اس سے توبہ کرائی جائے، توبہ کرلے تو ٹھیک ہے، ورنہ قتل کردیا جائے گا[2]۔

ہمارے علم کے مطابق مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کے مرتد ہونے کا ثبوت اقرار کے ذریعہ ہو تو اس کا انکار توبہ مانا جائے گا، اور اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا جیسا کہ عام حدود میں ہوتا ہے[3]۔ حنابلہ کے علاوہ کسی مسلک میں ہمیں اس مسئلہ کی صراحت نہیں ملی، بظاہر یہ متفق علیہ ہے۔

انکار کے ساتھ صلح:

۲۶- صلح ایسا عقد ہے جو فریقین کے درمیان اصلاح کا ذریعہ ہے۔

اموال میں صلح کی دو قسمیں ہیں: صلح مع انکار اور صلح مع اقرار۔

صلح مع انکار اس وقت ہوتی ہے جب کہ مدعا علیہ یہ سمجھے کہ مدعی کا کوئی حق اس کے ذمہ نہیں، تاہم مدعی کو کچھ دے دیتا ہے تاکہ حلف اٹھانے سے بچ جائے، جھگڑا ختم ہوجائے اور عدالت میں لڑائی جھگڑے کی ذلت سے خود کو دور رکھ سکے۔

اس جیسی صلح کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اتفاق ہے، جمہور (امام ابوحنیفہ، مالک واحمد وغیرہ) کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک ممنوع ہے۔

اگر مدعا علیہ حق کا اقرار کرے اور کچھ حق دے کر صلح کرلے تو اسی کو

(۱) الدر المختار ۳/۲۹۹۔

(۲) القلیوبی ۴/۱۷۶۔

(۳) شرح المنتہی ۳/۳۹۲۔

صلح مع اقرار کہتے ہیں[1]۔

صلح کی دونوں انواع پر تفصیلی بحث اصطلاح ''صلح'' کے تحت ہے۔

کسی دینی امر کا انکار:

۲۷- کسی مسلمان کے لئے روا نہیں کہ کسی دینی امر کا انکار کرے۔

تاہم کسی دینی امر کے منکر پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، الا یہ کہ کسی ایسے اجماعی امر کا انکار کرے جس کے بارے میں قطعی طور پر معلوم ہو کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت ہے مثلاً نماز وزکاۃ کا واجب ہونا۔ اسی طرح وہ انکار کرنے والا اس حکم سے ناواقف نہ ہو اور اس پر اس کو مجبور نہ کیا گیا ہو، یہی جمہور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے۔

بعض حنفیہ، بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کے یہاں یہ شرط ہے کہ ایسی چیز کا انکار ہو جس کا بالضرورۃ (بدیہی طور پر) رسول اللہ ﷺ کا لایا ہوا پیغام ہونا معلوم ہو، یعنی ایسا بدیہی علم ہو جو غور وفکر اور استدلال پر موقوف نہ ہو یا جیسا کہ بعض حضرات کی تعبیر ہے: ''جس کو تمام مسلمان جانتے ہوں''۔

ابن ہمام نے ''المسایرہ'' میں کہا ہے کہ رہے وہ اجماعی امور جو حد ضرورت (بداہت) کو نہیں پہنچے مثلاً بالاجماع بیٹی کے ساتھ پوتی سدس کی مستحق ہے (یہ اجماع سے ثابت ہے)، تو جمہور حنفیہ کا ظاہری کلام یہ ہے کہ ان کے انکار سے تکفیر ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک صرف قطعی الثبوت ہونا شرط ہے، ہاں جن لوگوں کے نزدیک ''بدیہی معلومات'' میں سے ہونا شرط ہے ان کے نزدیک اس طرح

(۱) المغنی ۴/۴۷۶۔

کے حکم کے انکار سے تکفیر نہیں ہوگی۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اجماعی مسائل میں سے کچھ تو صاحب شریعت کی طرف سے متواتر ہیں اور کچھ غیر متواتر۔ اول الذکر کا منکر کافر ہے، اس لئے نہیں کہ اس نے اجماع کی مخالفت کی بلکہ اس لئے کہ وہ تواتر کا مخالف ہے۔ ابن حجر ہیتمی نے اسی کے مثل بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے۔

جو لوگ انکار کی جانے والی چیز کے دین کی بدیہی معلومات میں سے ہونے کی شرط لگاتے ہیں انہیں کے مشابہ حنابلہ کا قول بھی ہے، کیونکہ حنابلہ کے نزدیک جس چیز کا انکار موجب تکفیر ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ وہ مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہو، اس میں کوئی شبہ نہ ہو، چنانچہ شرح المنتہی کی عبارت یہ ہے: جو شخص کسی ایسے امر کا منکر ہو جو مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہو (برخلاف صلبی بیٹی کے ساتھ پوتی کے لئے سدس جیسے احکام کے)، اور وہ حکم جس پر اجماع ہوا ہے قطعی اجماع ہو، سکوتی اجماع نہ ہو، کیونکہ اس میں یعنی اجماع سکوتی میں شبہ ہے مثلاً زنا کی حرمت کا انکار یا سور کے گوشت کی حرمت کا انکار، یا شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے چوپایوں اور مرغی (کی حلت) کا انکار، اور اس طرح کے احکام جس سے وہ ناواقف نہیں ہو، کیونکہ وہ مسلمانوں کے ماحول میں پروان چڑھا ہے، یا اگر وہ ایسا ہے کہ اس طرح کے احکام سے ناواقف ہوسکتا ہے، لیکن اس کو یہ حکم بتادیا گیا پھر بھی وہ انکار پر مصر ہے تو اس کی تکفیر ہوگی [1]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''ردّت'' کے تحت دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۲۸۴/۳، الاعلام بقواطع الاسلام لابن حجر ہیتمی، مطبوع مع الزواجر ۲/۵۲، ۵۴، ۵۳، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱۷۵/۴، شرح منتہی الإرادات ۳۸۶/۳۔

دوم

منکرات (خلاف شرع امور) کا انکار

۲۸- انکار منکر: اللہ کی نافرمانی سے ہاتھ یا زبان یا دل سے روکنا ہے، جس کے سامنے بھی اللہ کی حدود کی بے حرمتی ہورہی ہو اس کو حق ہے کہ اس کو روکے، کیونکہ فرمان باری ہے: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ" [1] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو)، نیز فرمان نبوی ہے: ''من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان'' [2] (جو شخص تم میں سے کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹادے، اگر اتنی طاقت نہ ہو تو زبان سے اور اگر اتنی بھی طاقت نہ ہو تو دل ہی سے سہی، اور یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

مسئلہ کی تفصیل اور ''نہی عن المنکر'' کے آداب اصطلاح ''أمر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کے تحت ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی فعل کو دیکھ کر یا کسی قول کو سن کر انکار نہ کرنا اس قول یا عمل کے جواز کی دلیل ہے، اور یہ کہ شرعی طور پر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضور ﷺ کا یہ انکار نہ کرنا شریعت کی ایک بنیادی دلیل ہے اور سنت نبوی کی ایک قسم ہے، جس کو اصولیین ''اقرار'' یا ''تقریر'' کہتے ہیں۔ اس کے تفصیلی مباحث کے لئے اصطلاح ''تقریر'' اور ''اصولی ضمیمہ'' میں باب ''سنت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) سورۂ آل عمران ر ۱۱۰۔

(۲) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده....." کی روایت مسلم (۶۹/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

إنماء

تعریف:

۱- إنماء لغت میں "أنمی" کا مصدر ہے، جو نمی ینمی نمیا ونماءً سے ماخوذ ہے، اس میں ایک لغت: نما ینمو نمواً ہے یعنی زیادہ اور کثیر ہونا۔ کہا جاتا ہے: نمّیت الشیئ تنمیۃ یعنی میں نے اس کو بڑھنے والا بنادیا، لہذا إنماء اور تنمیہ: ایسا فعل ہے جو کسی چیز کی زیادتی اور کثرت کا سبب ہو۔

کہا جاتا ہے: نمی الصید: یعنی شکار اوجھل ہوگیا، اور إنماء صید یہ ہے کہ شکار کو تیر مارے تو وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، پھر اس کو مردہ پائے۔ حضرت ابن عباس سے مرفوع روایت ہے: کل ما أصمیت ودع ما أنمیت [۱] (جو نگاہ کے سامنے مرے اس کو کھاؤ، اور جو نگاہ سے اوجھل ہوجائے، اسے چھوڑ دو)۔

فقہی استعمال اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں [۲]۔

پھر نماء زیادتی ہے، اور اکثر إنماء کا نتیجہ ہوتی ہے جیسا کہ فقہاء کا کہنا ہے، اور کبھی نماء ذاتی ہوتا ہے۔

نماء کی دو قسمیں ہیں: حقیقی، تقدیری۔ حقیقی سے مراد توالد وتناسل اور تجارت کے ذریعہ ہونے والی زیادتی ہے اور تقدیری سے مراد مال کسی کے اپنے یا اپنے نائب کے ہاتھ میں ہونے کے سبب زیادتی کا ممکن ہونا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تثمیر اور استثمار:

۲- تثمیر اور استثمار، إنماء ہی کی طرح ہے، کہا جاتا ہے: ثمّر مالہ: یعنی مال کو بڑھایا [۲]۔

ب- تجارت:

۳- تجارت منافع کی غرض سے معاوضہ کے ساتھ مال کی ہیرا پھیری ہے، لہذا تجارت ایسا عمل ہے جس کا مقصد مال کو بڑھانا ہے، اور تجارت افزائش مال کا ایک وسیلہ وذریعہ سمجھا جاتا ہے [۳]۔

ج- اکتساب:

۴- اکتساب کا معنی طلب رزق ہے اور کسب کی اصل رزق ومعاش کی طلب میں کوشش کرنا ہے، حدیث پاک میں ہے: "أطیب ما أکل الرجل من کسبہ، وولدہ من کسبہ" (آدمی کا سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی سے ہو، اور آدمی کی اولاد

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی رص ۴۰۰، ۴۲۹ طبع وزارت اوقاف۔

حدیث ابن عباس: "کل ما أصمیت ودع ما أنمیت" کی روایت طبرانی (المعجم الکبیر ۱۲/ ۲۷، ۲۳۷۰ طبع عراق) نے کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۳۱) میں کہا: اس میں حضرت عثمان بن عبدالرحمن ہیں، میرے خیال میں یہ قریشی ہیں جو متروک ہیں۔

(۲) النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۱۴۸ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی ۲/ ۵۷۴، ۸/ ۵۵۴ طبع ریاض الحدیثہ، الاختیار ۱/ ۹۸، ۵/ ۴ طبع دار المعرفہ بیروت، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۸ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الارادات ۲/ ۵۰۵ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۳/ ۶۶۴ طبع النجاح، لیبیا۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۰۱، المہذب ۱/ ۱۹۳، ابن عابدین ۲/ ۷ طبع سوم بولاق۔

(۲) لسان العرب، المغنی ۲/ ۵۷۴، فتح القدیر ۷/ ۸۹۔

(۳) لسان العرب، القلیوبی ۲/ ۲۸ طبع عیسی الحلبی، منتہی الارادات ۱/ ۳۷۰۔

اس کی اپنی کمائی ہے)[1]۔

لہذا اکتساب کا معنی طلب مال ہے، خواہ موجودہ مال کو بڑھا کر ہو یا بغیر مال کے محض کام کرنے کے ذریعہ ہو مثلاً اجرت پر کام کرنے والا۔

رہا انماء تو وہ مال کے بڑھانے کے لئے کوشش کرنے کا نام ہے، لہذا اکتساب میں بمقابلہ انماء عموم زیادہ ہے[2]۔

د- زیادہ:

۵- انماء ایسا عمل ہے جو زیادتی کا سبب ہو جیسا کہ گزرا، اور زیادہ اس چیز کو کہتے ہیں جو دوسرے پر زائد یا اضافہ ہو۔ "الفروق فی اللغۃ" میں ہے: فعل "نما" سے مال کی ذات میں اضافہ سمجھا جاتا ہے، جب کہ فعل "زاد" میں یہ نہیں سمجھا جاتا، چنانچہ وراثت میں کوئی چیز ملے اور اس سے مال بڑھ جائے تو اس موقع پر "زاد" کہتے ہیں "نما" نہیں کہتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ "انماء" اس بات کی کوشش کا نام ہے کہ زیادتی اس چیز کی ذات سے پیدا ہونے والی ہو، خارج سے نہ ہو، جب کہ زیادتی کبھی خارج سے بھی ہوتی ہے، اس لئے یہ زیادہ عام ہے۔

فقہاء "زیادتی" کو متصل ومنفصل میں تقسیم کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کو متولدہ وغیر متولدہ میں تقسیم کرتے ہیں، زیادتی متصلہ متولدہ کی مثال موٹا ہونا اور خوب صورت ہونا ہے، اور غیر متولدہ کی مثال رنگ اور سلائی ہے، زیادتی منفصلہ متولدہ کی مثال اولاد اور پھل ہے اور غیر متولدہ کی مثال اجرت ہے[1]۔

ھ- کنز:

۶- کنز "کنز" کا مصدر ہے، یہ بھی ایسے مال کا نام ہے جو کسی برتن میں محفوظ کر دیا گیا ہو، ایک قول یہ ہے کہ کنز مال مدفون کو کہتے ہیں، عرب والے ہر بڑی مقدار والی قابل تنافس وتقابل چیز کو کنز کہتے ہیں اور اس کا اطلاق مال مخزون ومحفوظ پر ہوتا ہے۔ اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ"[2] (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کر کر کے رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے) اور حدیث پاک میں ہے: "كل مال لا تؤدى زكاته فهو كنز" (جس مال کی زکاۃ نہ دی جائے وہ کنز ہے)[3]، لہذا کنز "انماء" کی ضد ہے۔

و- تعطیل:

۷- تعطیل کا معنی تفریغ (خالی کرنا) ہے، معطل کا معنی غیر آباد زمین ہے اور "إبل معطلۃ" ایسے اونٹ کو کہتے ہیں جس کا کوئی چرواہا اور

---

(۱) حدیث: "أطيب ما أكل الرجل......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۸، ۷۶۹) نے کی ہے حضرت ابو حاتم وابوزرعہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۲/ ۴۴۵ طبع مکتبہ تجاریہ) میں ہے۔

(۲) تاج العروس، المصباح المنیر، الاختیار ۳/ ۱۷۲۔

(۱) لسان العرب، الفروق فی اللغۃ رص ۱۷۳ طبع دار الآفاق الجدیدہ، ابن عابدین ۴/ ۸۴، ۱۳۷، منتہی الارادات ۲/ ۲۰۵، ۲۰۶، المہذب ۱/ ۳۷۷، منح الجلیل ۳/ ۵۲۶۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۳۴۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۱۶۴۔ حدیث: "كل مال لا تؤدى زكاته فهو كنز" کو بیہقی نے اپنی سنن میں کتاب الزکاۃ (۴/ ۸۲) میں موقوفاً روایت کیا ہے اور کہا: یہی صحیح ہے پھر لکھا کہ یہ روایت مرفوعاً بھی منقول ہے اور کہا: لیکن یہ نقل قوی نہیں، نیز سیوطی نے بھی فیض القدیر (۵/ ۲۹) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

نگراں نہ ہو، اور عطل الدار کا معنی ہے: اس نے گھر کو خالی کیا، اور تعطل الرجل کا معنی ہے: بے کار رہنا۔ فقہاء کہتے ہیں: جو کسی زمین کو گھیر لے اور آباد نہ کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اسے آباد کرو یا اپنا قبضہ ہٹاؤ، پھر اگر وہ مسلسل غیر آباد و معطل رہے تو جو بھی اس کو آباد کر لے گا وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا [۱]، اس لئے کہ حضرت عمر کا قول ہے: "من تحجر أرضا فعطلها ثلاث سنين فجاء قوم فعمروها فهم أحق بها" (جو کسی زمین کو گھیر لے، اور اس کو تین سال تک معطل رکھے پھر دوسرے لوگ آکر اس کو آباد کر لیں تو وہی لوگ اس کے زیادہ حق دار ہوں گے [۲])۔

لہذا تعطیل بھی إنماء کی ضد ہے۔

ز-قنیہ:

۸-قنیہ (قاف کے زیر اور اس کے پیش کے ساتھ) کا معنی ہے: کمائی، کہا جاتا ہے: اقتنيته: میں نے اس کو کمایا، حاصل کیا، اور کہا جاتا ہے، اقتنيته یعنی میں نے اسے اپنی ذات کے لئے مقرر کر دیا ہے، تجارت کے لئے نہیں۔ اور قنیہ کا معنی امساک (ذخیرہ) ہے۔ "الزاہر" میں ہے: قنیہ اس مال کو کہتے ہیں جسے انسان اپنے پاس روک کر ذخیرہ کر لے، اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس کو نہ بیچے۔

قنیہ یعنی ملکیت کے لئے رکھی گئی چیز اور تجارت کے لئے رکھی گئی چیز کے درمیان زکاۃ کے واجب ہونے کے مسئلہ میں فقہاء فرق کرتے ہیں [۱]۔

تو قنیہ بھی مال کو افزائش سے معطل کرتا ہے۔

ح-ادخار:

۹-ادخار: کسی چیز کو بوقت ضرورت استعمال کے لئے تیار کرنا اور اس کو روک لینا ہے۔ حدیث میں ہے: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم" [۲] (میں نے تمہیں قربانی کے گوشت کو تین دنوں سے زائد ذخیرہ کرنے سے روکا تھا، اب تم کو اجازت ہے کہ جب تک جی چاہے روک رکھو)۔

تو ادخار کی صورت میں بھی مال إنماء سے معطل رہتا ہے۔

اول

إنماء بمعنی زیادتی مال

مال کے إنماء کا حکم:

تمہید:

۱۰-مال کے اعتبار سے انسان کی حیثیت یا تو یہ ہوگی کہ وہ مال کی ذات کا اور اس میں تصرف کرنے دونوں کا مالک ہوگا، مثلاً وہ چیز جو انسان کی ملکیت میں شراء یا ہبہ یا وراثت کے ذریعہ ہو اور اس کے قبضہ میں ہو، اور وہ اس میں تصرف کرنے کا اہل ہو یا انسان صرف اس مال کی ذات کا مالک ہوگا، اس میں تصرف کرنے کا اختیار اس کو نہ ہوگا

---

(۱) لسان العرب، المغنی ۵/ ۵۷۰۔

(۲) حضرت عمرؓ کا اثر کتاب الخراج لأبی یوسف (ص/ ۱۶ طبع سلفیہ) میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: "من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها" (جس کے پاس زمین ہو پھر وہ اسے تین سال تک چھوڑ دے آباد نہ کرے پھر دوسرے لوگ اسے آباد کر دیں تو وہ اس زمین کے زیادہ حقدار ہوں گے)، ابن حجر نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (الدرایہ ص ۲۴۵)۔

(۱) لسان العرب، الزاہر / ص ۱۵۸، ۳۰۳، المہذب ۱/ ۱۶۶، المغنی ۳/ ۳۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۱۔

(۲) المصباح المنیر، المہذب ۱/ ۲۴۷، منتہی الإرادات ۱/ ۸۸، حدیث: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم" کی روایت مسلم (کتاب الأضاحی ۳/ ۱۵۶۳/ ۱۹۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مثلاً مجور علیہ (جس پر شرعاً پابندی عائد ہو) یا صرف تصرف کا مالک ہوگا، مال کی ذات کا مالک نہ ہوگا مثلاً ولی، وصی، وکیل، وقف کا نگراں، قاضی اور بیت المال کے تحت آنے والے اموال کے تعلق سے بادشاہ، یا نہ مال کی ذات کا مالک ہوگا اور نہ اس میں تصرف کرنے کا اسے اختیار ہوگا مثلاً غاصب، فضولی، مرتہن، مودَع اور مدتِ اعلان تعریف کے دوران لقطہ اٹھانے والا۔

مال کی ذات اور اس میں تصرف کے مالک کے تعلق سے إنماء کا حکم:

اس کی مشروعیت:

۱۱ - انسان جس مال کی ذات اور اس میں تصرف کا مالک ہے اس کے لئے اس کا إنماء شرعاً جائز ہے، اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے بیع وتجارت کو حج کے موسم میں بھی جائز قرار دیا ہے، اور یہ مال کے إنماء کا وسیلہ ہے جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں [۱]۔

فرمان باری ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" [۲] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" [۳] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، "وَآخَرُوْنَ يَضْرِبُوْنَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ" [۴] (اور بعض سفر کریں گے

(۱) البدائع ۶/ ۵۸ طبع الجمالیہ۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۴) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

ملک میں اللہ کی روزی کی تلاش میں)، نیز فرمایا: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلاً مِّنْ رَّبِّكُمْ" [۱] (تمہیں اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کے ہاں سے تلاش معاش کرو) [۲]۔

نیز روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ "دفع إلى عروة البارقي ديناراً ليشتري له شاة فاشترى شاتين فباع إحداهما بدينار و أتى النبي ﷺ بشاة و دينار فدعا له بالبركة" (حضور ﷺ نے ایک بکری خریدنے کے لئے عروہ بارقی کو ایک دینار دیا، انہوں نے اس سے دو بکریاں خریدیں پھر ایک کو ایک دینار میں فروخت کردیا، اور ایک بکری اور ایک دینار حضور ﷺ کی خدمت میں لائے تو حضور ﷺ نے ان کے لئے برکت کی دعا فرمائی) [۳]، نیز فرمان نبوی ہے: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء" [۴] (سچا، امانت دار

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸۔
(۲) قرطبی ۲/ ۴۱۳ طبع دار الکتب، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بہیہ، المہذب ۱/ ۲۶۳ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی ۳/ ۵۶۰ طبع مکتبۃ الریاض، الاختیار ۳/ ۱۹ طبع بیروت، المغنی ۳/ ۵۶۰، الاختیار ۲/ ۱۶۰، ۱۷۲، منتہی الارادات ۳/ ۲۱۰، ۲۱۱ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۳۶۲۔
(۳) حدیث عروہ بارقی کی روایت بخاری (کتاب المناقب ۶/ ۶۳۲/ ۳۶۴۲ طبع السلفیہ)، اور ابوداؤد (کتاب البیوع ۳/ ۶۷۷/ ۳۳۸۴ طبع الدعاس) نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔
(۴) حدیث: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء" کی روایت ترمذی (کتاب البیوع ۳/ ۵۱۵/ ۱۲۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے، حاکم (۲/ ۶ طبع دار الکتاب العربی) نے اسے بہ طریق حسن بصری عن ابی سعید روایت کیا ہے۔ حسن بصری کا حضرت ابوسعید سے سماع نہیں جیسا کہ علائی نے جامع التحصیل (ص/ ۱۹۷) میں لکھا ہے لہذا حدیث منقطع ہے۔ مناوی نے کہا: اس کے شواہد دارقطنی میں ہیں (فیض القدیر ۳/ ۲۷۸)۔

تا جر انبیاء صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا)۔ اسی طرح فرمان نبوی ہے: "الجالب مرزوق و المحتكرمحروم (أو ملعون)" (جالب (سامان باہر سے لانے والا) کو رزق دیا جاتا ہے، اور محتکر (ذخیرہ اندوز) محروم یا ملعون ہے)(۱)، نیز فرمان نبوی ہے: ''لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كانت له صدقة" (جو مسلمان درخت لگائے یا کھیت لگائے، پھر اس میں سے کوئی آدمی یا چوپایہ یا کوئی اور کھائے تو اس کو صدقہ کا ثواب ملے گا)(۲)، نیز فرمایا: "نعم المال الصالح للرجل الصالح"(۳) (کیا خوب ہے پاکیزہ مال نیک آدمی کے لئے)۔

اس مقصد (انماء) کو حاصل کرنے کے لئے شریعت نے طرح طرح کے معاملات مثلاً شرکت کو مباح قرار دیا۔ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت کے طور پر دیا، نیز بعثت نبوی کے بعد لوگ شرکت ومضاربت کا معاملہ کرتے رہے، آپ ﷺ نے ان کو برقرار رکھا، ان پر نکیر نہیں فرمائی (۴)۔

---

(۱) حدیث: "الجالب مرزوق والمحتكر محروم، (أو ملعون)" کی روایت ابن ماجہ نے (اپنی سنن ۲/ ۷۲۸/ ۲۱۵۳) کے ''التجارات'' میں کی ہے۔ زوائد میں ہے: اس کی اسناد میں علی بن زید ابن جدعان ہیں جو ضعیف ہیں۔ اور حافظ ابن حجر نے اس کو تلخیص الحبیر (۳/ ۱۳ طبع مکتبہ اثریہ) میں ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كانت له صدقة" کی روایت مسلم (کتاب المساقاۃ ۳/ ۱۱۸۸/ ۱۵۵۲ طبع الحلبی) اور بغوی (شرح السنہ ۱۰/ ۹۱/ ۲۴۹۵ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۵۶۰، الاختیار ۳/ ۱۶۰، ۱۷۲، المہذب ۱/ ۳۶۲، حدیث: "نعم المال الصالح للرجل الصالح......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۴/ ۱۹۷، ۲۰۲) میں بروایت حضرت عمرو بن العاص طبع المکتب الإسلامی کی ہے۔

(۴) البدائع ۶/ ۵۸، ۷۹، المغنی ۵/ ۲۶، المہذب ۱/ ۳۹۱، منح الجلیل ۳/ ۲۸۰

مشروعیت کی حکمت:

۱۲ - انسان کے لئے اپنے مال کے تحفظ کی خاطر اس کی افزائش اور انماء کو مشروع قرار دیا گیا ہے، اور اسی میں اس کا ذاتی اور اجتماعی مفاد ہے، مال کا تحفظ شریعت کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے، اسی لئے بے وقوفوں کو تصرف سے روک دیا گیا تا کہ مال کو ضائع نہ کردیں۔ مال کے تحفظ کا ایک ذریعہ تجارت یا زراعت یا صنعت وغیرہ کے ذریعہ اس کو بڑھانا ہے، اسی لئے شرکت کے جائز ہونے کی حکمت بیان کرتے ہوئے فقہاء کہتے ہیں: شرکت کا مقصد تجارت کے ذریعہ مال کو بڑھانا ہے، کیونکہ مال میں اضافہ اکثر تجارت کے ذریعہ ہوتا ہے، تجارت کے بارے میں لوگوں کی صلاحیتیں الگ الگ ہوتی ہیں، کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ میں اس کے بڑے ماہر ہوتے ہیں، اسی لئے شرکت کو جائز قرار دیا گیا تا کہ مال کے بڑھانے کا مقصد پورا ہو اور لوگوں کو مال بڑھانے کی ضرورت تو ہے ہی، لہذا اب ان معاملات کی مشروعیت بندوں کے مفاد میں ہے۔

''مضاربت'' کے بارے میں فقہاء کہتے ہیں: ضرورت اس کی متقاضی ہے، کیونکہ لوگوں کو اپنے اموال میں تصرف کرنے اور تجارت کے ذریعہ ان کو بڑھانے کی ضرورت ہے، لہذا یہ مفاد عامہ میں سے ہے، چونکہ ذاتی طور پر ہر آدمی اس کی قدرت نہیں رکھتا اس لئے نیابت کی ضرورت پڑتی ہے (۱)۔

انسان کی نیت کے اعتبار سے مال کا إنماء:

۱۳ - إنماء اکتساب یعنی کمائی کی ایک شکل ہے، مقصد کے لحاظ سے اس کا حکم الگ الگ ہے:

= طبع النجاح لیبیا، الاختیار ۳/ ۱۱، ۱۹، منتہی الارادات ۲/ ۳۱۹۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۶۶۴، البدائع ۶/ ۵۸، ۷۹، الہدایہ ۳/ ۲۰۲ طبع مکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۲۶، ۲۷۔

إنماء فرض ہے اگر اس کا مقصد اپنے، اپنے اہل وعیال اور اپنے قرضوں کی ادائیگی کے بقدر مال حاصل کرنا ہو۔

ضرورت سے زائد إنماء مستحب ہے اگر اس کا مقصد فقیر کی ہمدردی اور رشتہ دار کو فائدہ پہنچانا ہو، اس صورت میں یہ نفلی عبادت کے لئے فارغ ہونے سے افضل ہے۔

اس سے زائد إنماء مباح ہے اگر اس کا مقصد آرائش وآسائش ہو، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: "نعم المال الصالح للرجل الصالح"[1] (کیا خوب ہے پاکیزہ مال نیک آدمی کے لئے)۔

اس سے زائد إنماء مکروہ تحریمی ہے اگر اس کا مقصد فخر ومباہات اور تکبر ونخوت کا اظہار ہو اگرچہ حلال ذریعہ سے ہو، اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے: "من طلبها حلالا مكاثرا لها مفاخرا لقي الله تعالى وهو عليه غضبان"[2] (جو اس کو حلال طریقہ سے فخر ومباہات کے لیے طلب کرے گا وہ اس حال میں اللہ سے ملے گا کہ اللہ اس سے ناراض ہوگا)۔

ایسے شخص کے "إنماء" کا حکم جو مالک نہ ہونے کے باوجود تصرف کا حق رکھتا ہو:

۱۴ - اگر مال میں صرف تصرف کا مالک ہو، اسے مال کی ذات کی ملکیت حاصل نہ ہو مثلاً ولی، وصی، وقف کا نگراں، وکیل، قاضی اور

(۱) حدیث: "نعم المال الصالح....." کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) الاختیار ۴/۱۷۲۔

حدیث: "من طلبها حلالا مكاثرا لها مفاخرا لقي الله تعالى وهو عليه غضبان" کی روایت ابونعیم (نے اپنی کتاب الحلیہ ۸/۲۱۵ میں بہ طریق مکحول عن ابی ہریرہ) کی ہے اور علائی نے جامع التحصیل رص ۳۵۲ میں مکحول کے بارے میں کہا دار قطنی نے کہا "ان کی ملاقات حضرت ابوہریرہ سے نہیں" لہذا حدیث منقطع ہے۔

سلطان، یہ لوگ یتیموں اور محجور علیہ کے اموال، وقف، مؤکل اور بیت المال کے اموال میں جن کے ذمہ دار یہ لوگ ہیں، شرعی طور پر اجازت کے ساتھ تصرف کرتے ہیں، یہ لوگ اس طرح کے اموال کے امین ہیں، اور وہ اپنی نگرانی میں ان اموال میں وہی تصرف کریں گے جن میں ارباب اموال کا فائدہ ہو، اسی وجہ سے ان کے لئے جائز ہے کہ ان اموال کا إنماء کریں، اس لئے کہ اس میں فائدہ زیادہ ہے۔

فقہاء کہتے ہیں: وکیل، وصی، ولی، قاضی اور سلطان بیت المال میں آنے والے اموال کے بارے میں شرعی اجازت سے تصرف کرتے ہیں۔

وصی کے لیے جائز ہے کہ مال کو مضاربت کے طور پر کام کرنے والے کے ہاتھ میں یتیم کی نیابت میں دے دے، اسی طرح قاضی (اگر وصی نہ ہو تو) وقف، غائب، لقطہ اور یتیم کا مال مضاربت کے طور پر دے سکتا ہے۔

وقف کا نگراں کرایہ پر دے کر، یا کاشت وغیرہ کرا کے وقف کا إنماء کرسکتا ہے۔

امام بیت المال کے اموال کی اپنی نگرانی میں سرمایہ کاری اور اصلاح کرسکتا ہے، یہ حضرات جن اموال کے ذمہ دار ہیں ان میں إنماء کے ذریعہ ان کا تصرف کرنا جائز ہے، فقہاء اس کی دلیل یہ دیتے ہیں:

الف - حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاص کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: "من ولي يتيما له مال فليتجر له بماله ولا يتركه حتى تأكله الصدقة"[1] (جو کسی یتیم کا ولی ہو جس کے پاس مال

(۱) حدیث: "من ولي يتيما له مال فليتجر له بماله ولا يتركه حتى تأكله الصدقة" کی روایت ترمذی (کتاب الزکاۃ ۳/۳۲ ۱۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا یہ حدیث صرف اسی سند سے مروی ہے

ہے اس کو چاہیے کہ اس کے مال میں تجارت کرے، اسے چھوڑ نہ دے کہ صدقہ اسے ختم کردے)۔

ب-صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت کے طور پر دیا مثلاً حضرت عمر، عثمان، علی اور عبد اللہ بن مسعود۔

ج- روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عروہ بارقی کو ایک دینار ایک بکری خریدنے کے لیے دیا، انہوں نے دو بکریاں خریدیں، ایک بکری ایک دینار میں فروخت کردی، اور ایک بکری اور ایک دینار خدمتِ نبوی میں لے کر آئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے برکت کی دعا فرمائی [1]۔

د- امام بیت المال کے اموال کی سرمایہ کاری اور اصلاح کرسکتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ وعبید اللہ صاحب زادگانِ حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے (جو بصرہ کے گورنر تھے) بیت المال کا مال لیا کہ اس سے کوئی چیز خریدیں گے، اور نفع اٹھائیں گے، پھر اصل مال امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب کے حوالہ کردیں گے۔ معاملہ حضرت عمر کے پاس آیا تو انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا اور مال کو مضاربت بنادیا، آدھا نفع بیت المال میں رکھا، اور آدھا ان دونوں کے حوالہ کردیا [2]۔

ھ- روایت میں آیا ہے کہ صدقہ کے اونٹ اگر دبلے ہوتے تو حضرت ابوبکر ان کو "ربذہ" اور اس کے اطراف میں چرانے کے لئے روانہ کردیتے تھے [3]۔

= اس کی سند میں محدثین نے کلام کیا ہے، اس لئے کہ مثنی بن صباح حدیث میں ضعیف ہیں۔

(۱) حدیث عروہ بارقی کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اثر کی روایت امام مالک نے اپنی مؤطا (۱۴۹/۵ مع شرح منتقی طبع دار الکتاب العربی) میں کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱۳۱/۴، ۳۵۴، ۳۵۵، ۵۰۵ طبع سوم بولاق، منح الجلیل ۶۶۶/۳، الحطاب ۲۹۳/۴، ۳۵۷/۵، ۳۸/۶ طبع دار الفکر، الہدایہ

اس شخص کے "إنماء" کا حکم جو مالک ہونے کے باوجود تصرف کا حق نہ رکھتا ہو:

جو مال کی ذات کا مالک ہو اور تصرف کا مالک نہ ہو مثلاً سفیہ غیر حنفیہ کے نزدیک اور مثلاً صغیر اور مجنون، ان کو مال میں تصرف سے روک دیا جاتا ہے، ان پر پابندی کا مقصد ان کے مال کا تحفظ ہے اور اس کی دلیل فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا" [1] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے)۔ اس آیت کریمہ میں اموال کی نسبت اولیاء کی طرف اس وجہ سے کی گئی ہے کہ وہ ان اموال کے منتظم ہیں، نیز اللہ تعالیٰ نے یتیموں کو آزمانے اور جب تک ہوشیاری محسوس نہ ہوجائے، ان کے اموال ان کے حوالہ نہ کرنے کا حکم دیا ہے، فرمانِ باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" [2] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالے ان کا مال کردو)۔

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: "فإن آنستم منهم رشداً" سے مراد مال کے بارے میں ان کی صلاحیت ہے، لہذا یہ پابندی ان کی خیر خواہی میں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ بیع وشراء کے جو معاملات وہ کریں گے ان کی وجہ سے مال ضائع ہوجائے۔

البتہ اگر ولی صغیر ممیز کو اجازت دے دے تو اجازت کی وجہ سے اس کا تصرف جائز ہے، لیکن صغیر غیر ممیز اور مجنون کا تصرف جائز نہیں،

= ۱۳۶/۴، المہذب ۳۳۵/۱، ۳۶۲، منتہی الإرادات ۵۰۳/۲، ۵۰۵، ۲۹۳/۴، البدائع ۷۹/۶، کنز العمال ۶۱۷/۵، مغنی المحتاج ۳۰۴/۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) سورۂ نساء/ ۵

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

کو کہ ولی اجازت دے دے[1]۔

اس شخص کے "إنماء" کا حکم جو نہ مالک ہو اور نہ تصرف کا حق رکھتا ہو:

۱۵ - جو شخص مال کی ذات یا اس میں تصرف کا مالک نہ ہو البتہ مال پر اس کا قبضہ ہو، خواہ یہ قبضہ امانت کا ہو، جیسے مودع یا ظالمانہ قبضہ ہو مثلاً غاصب کا قبضہ، اس کے لیے إنماء جائز نہیں، کیونکہ اصل یہ ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "غصب"، "ودیعت" کی اصطلاحات۔

إنماء کے جائز و ناجائز وسائل:

۱۶ - گذر چکا ہے کہ دراصل مال کا إنماء جائز ہے، تاہم إنماء کے لئے صرف جائز وسائل اختیار کرنا واجب ہے مثلاً تجارت، زراعت، اور صنعت کاری ان تمام شرعی قواعد وشرائط کی رعایت کے ساتھ جن کو فقہاء تصرفات کے لئے جو إنماء کا ذریعہ ہیں، ذکر کرتے ہیں مثلاً بیع، شرکت، مضاربت، مساقات اور وکالت۔

اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ عقود قطعی طور پر صحیح ہوں، اور نفع کسی حرام کے شبہ سے پاک رہے۔ (دیکھئے: "بیع"، "شرکت"، "مضاربت" وغیرہ کی اصطلاحات)۔

اسی وجہ سے ناجائز طریقہ پر مال کا إنماء حرام ہے مثلاً سود، جوا اور

(۱) الحطاب ۴/ ۲۴۶، ۲۴۷ طبع النجاح لیبیا، المہذب ۱/ ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۹۶، الاختیار ۲/ ۹۳، ۱۰۰، منتہی الارادات ۲/ ۲۸۹، ۲۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹، ۱۶۵، ۱۷۱، ابن عابدین ۲/ ۳۰۴، ۵/ ۱۱۳، الدسوقی ۳/ ۲۹۴ طبع دار الفکر۔

شراب کی تجارت وغیرہ[1]، اس لیے کہ فرمان باری ہے: وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا[2] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، اور حضور علیہ السلام نے شراب کے بارے میں فرمایا: "لعن اللّٰه شاربها و ساقيها و بائعها و مبتاعها ....."[3] (اللہ کی لعنت ہے شراب پینے والے، پلانے والے اور اس کے بیچنے اور خریدنے والے پر)، نیز فرمان نبوی ہے: "إن اللّٰه و رسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"[4] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع حرام کردی ہے)۔

نماء سے متعلق احکام:

۱۷ - مال خواہ مالک کے قبضہ میں ہو، یا تصرف کرنے والے کے قبضہ میں یا امانت ہو یا غصب ہو اگر بڑھ جائے، خواہ فطری طور پر بڑھے یا کسی عمل کے نتیجہ میں، اس نماء واضافہ شدہ کے احکام مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

ان کی تفصیلات کے لئے اصطلاح: "زیادہ" دیکھی جائے[5]۔

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۲ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/ ۳۷۴، جامع الاصول ۱۰/ ۵۶۵ طبع الفلاح۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) حدیث: "لعن اللّٰه الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة له" کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن (الاشربہ ۴/ ۸۲/ ۳۶۷۴ طبع دعاس) میں، اور ابن ماجہ (الاشربہ ۲/ ۱۱۲۱) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۷۳) میں کہا: اس کو ترمذی وابن ماجہ نے روایت کیا ہے اس کے روای ثقہ ہیں۔

(۴) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (کتاب البیوع ۴/ ۴۲۴/ ۲۲۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (کتاب المساقاۃ ۳/ ۱۲۰۷/ ۱۵۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۱۱ طبع اول شرکۃ المطبوعات العلمیہ، البحر الرائق ۲/ ۲۳۹، الہدایہ ۴/ ۱۵۵، الاختیار ۳/ ۶۳، المغنی ۲/ ۵۷۷، ۶۲۵، ۶۲۶، ۵/ ۲۶۰،

دوم

إنماء (بمعنی تیر لگنے کے بعد شکار کا غائب ہونا)

۱۸- تیر لگنے کے بعد شکار کے نگاہ سے اوجھل ہونے کے مفہوم کی تعبیر لفظ إنماء سے کرنا حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے، فقہاء عموماً اس لفظ کو استعمال نہیں کرتے، ہاں اس مسئلہ کو لکھ کر استدلال میں حضرت ابن عباس کے اس قول کو ذکر کرتے ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے: اگر شکار کو تیر مارے اور وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، شکاری اس کی تلاش چھوڑ دے پھر اس کو مل جائے تو اسے کھایا نہیں جائے گا، اور اگر نگاہ سے اوجھل نہ ہوا ہو، یا نگاہ سے اوجھل ہوگیا لیکن شکاری اس کی تلاش سے رکا نہیں بلکہ تلاش کرتا رہا یہاں تک کہ مل گیا تو استحساناً حلال ہوگا، جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ حلال نہ ہو، اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ ان سے جب اس مسئلہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: کل ما أصمیت ودع ما أنمیت [۱]۔

امام ابو یوسف نے فرمایا: إصماء سے مراد جو نگاہ میں رہے، اور إنماء سے مراد جو چھپ جائے۔ اور ہشام نے کہا: إنماء سے مراد جو تیری نگاہ سے چھپ جائے، لیکن طلب وتلاش کو نگاہ کے قائم مقام ضرورتاً کردیا گیا ہے، اور عدم طلب کی صورت میں کوئی ضرورت نہیں ہے [۲]۔

ابن قدامہ کی "المغنی" میں ہے: اگر شکار کو تیر مارے اور وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، پھر اس کو مردہ ملے، جس میں اس کا تیر ہو، اس تیر کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا اثر نہ ہوتو اس کا کھانا حلال ہے، یہی امام احمد سے مشہور روایت ہے، اسی طرح اگر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑے، وہ نگاہ سے اوجھل ہوجائے پھر اس کو مردہ پائے، کتا بھی اس کے ساتھ ہوتو اس کا کھانا حلال ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر دن میں اوجھل ہوتو کوئی حرج نہیں، اگر رات میں اوجھل ہوتو اس کو نہ کھائے۔ امام احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر طویل مدت تک اوجھل رہے تو مباح نہیں اور اگر تھوڑی دیر اوجھل رہے تو مباح ہے، اس لئے کہ ان سے کہا گیا: اگر ایک دن اوجھل رہے؟ تو فرمایا: ایک دن بہت ہے۔ اس کی وجہ حضرت ابن عباس کا یہ قول ہے کہ اگر شکار کو تیر مارو اور اس جگہ وہ دم توڑ دے تو کھاؤ، اور اگر تیر مارو پھر اسی دن یا اسی رات تم نے اس کو اپنے لگے ہوئے تیر کے ساتھ پالیا تو اس کو کھاؤ اور اگر تیر مارے ہوئے ایک رات گذر جائے تو نہ کھاؤ؛ کیونکہ اس کے بعد اس میں کیا کچھ ہوا، تمہیں معلوم نہیں [۱]۔ امام شافعی کے دو قول ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: "کل ما أصمیت، وما أنمیت فلا تأکل"۔

حکم نے کہا: إصماء بمعنی إقعاص ہے یعنی فوراً مر جائے، اور إنماء یہ ہے کہ تم سے اوجھل ہوجائے، یعنی فوراً نہ مرے [۲]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح "صید" کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

= منتہی الإرادات ۴۷۸/۲، مغنی المحتاج ۳۸۰/۱، ۳۹۸، ۱۳۹/۲، جواہر الإکلیل ۱۱۸/۱، ۱۲۸۔

(۱) حضرت ابن عباس کے اثر کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵۹/۵۔

(۱) حضرت ابن عباسؓ کے اثر کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۵۵۳/۸، ۵۵۴۔

أنموذج

تعریف:

۱- أنموذج کے چند معانی ہیں مثلاً: جس سے کسی چیز کا وصف معلوم ہو جیسے کوئی دوسرے کو گیہوں کے ڈھیر سے مثلاً ایک صاع دکھادے، اور اس ڈھیر کو اس لحاظ سے فروخت کرے کہ وہ ڈھیر اس صاع کی جنس سے ہے، اس کو نموذج بھی کہتے ہیں، صغانی نے کہا: نموذج: کسی چیز کی وہ مثال ہے جس کے مطابق کام کیا جائے، یہ معرب ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- برنامج:

۲- برنامج کا معنی: حساب کا جامع کاغذ ہے۔ یہ ''برنامہ'' کا معرب ہے[2]۔

''المغرب'' میں ہے: وہ کاغذ (کیش میمو) ہے جس میں ایک شخص کی طرف سے دوسرے کی طرف بھیجے گئے کپڑوں اور سامان کی تعداد اور ان کی نوعیت درج ہوتی ہے، لہذا برنامج وہ کاغذ ہے جس میں ارسال کردہ چیز کی مقدار درج ہوتی ہے، اسی مفہوم میں دلال کا یہ قول ہے: اس لائے ہوئے سامان کا وزن برنامج (کیش میمو) میں اتنا ہے[1]۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ برنامج اس واؤچر کو کہتے ہیں جس میں کارٹون میں موجود فروخت شدہ کپڑوں کی صفت درج ہوتی ہے[2]۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: اصطلاح ''برنامج''۔

ب- رقم:

۳- رقم: رقمت الشيء سے ماخوذ ہے، یعنی تحریر وغیرہ کے ذریعہ کوئی ایسی علامت بنا دینا جو اس کو دوسرے سے ممتاز و الگ کردے[3] حنفیہ نے اس کی تفسیر ''بیع بالرقم'' کے بارے میں اپنے اس قول سے کی ہے کہ رقم: ایسی علامت ہے جس کے ذریعہ اس ثمن کی مقدار کا علم ہوتا ہے جس پر بیع ہوتی ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: وہ کپڑے پر درج قیمت ہے[5]۔ یہ دوسرے کے مقابلہ زیادہ واضح ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''البیع بالرقم''۔

اجمالی حکم:

۴- حنفیہ نے کتاب البیوع میں لکھا ہے کہ بیع ایجاب وقبول سے منعقد ہوجاتی ہے، نیز یہ کہ عاقدین کے لئے مبیع کی ایسی معرفت اور

---

(۱) المصباح المنیر ۲/ ۲۹۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳/ ۱۶۳ طبع مطبعۃ النصر الحدیثۃ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۶، منہاج الطالبین ۲/ ۱۶۵۔

(۲) تاج العروس مادۂ ''برنامج''، اور اسی میں ہے کہ یہ لفظ باء ومیم کے فتحہ کے ساتھ ہے ایک قول میم کے کسرہ کا اور تیسرا قول ان دونوں کے کسرہ کا ہے۔

---

(۱) المغرب مادۂ ''برنامج''۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱۰۱، مصنف نے گو کہ حسب صراحت اس کی تعریف میں یہ لکھا ہے: "أنه الدفتر المكتوب فيه صفة ما في "العدل" من الثياب المبيعة" تاہم عدل سے مراد وعاء (ظرف) ہے۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ ''رقم''۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۰۷ طبع الریاض، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰۔

علم ہونا ضروری ہے جس سے جہالت جو نزاع کا باعث بنتی ہے، ختم ہوجائے۔

چنانچہ اگر مبیع حاضر ہوتو اس کی طرف اشارہ کافی ہے، اس لیے کہ یہ اشارہ تعارف کا متقاضی اور نزاع کو ختم کرنے والا ہے، اور اگر مبیع غائب ہو، اور نمونہ کے ذریعہ جانی جاسکتی ہو مثلاً کیلی، وزنی، اور قریب قریب ایک جیسی عددی چیز تو نمونہ کو دیکھنا سب کو دیکھنے کی طرح ہے، ہاں اگر مختلف ہوتو مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا یا پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کا خیار حاصل ہوگا، اور اگر ایسی چیز ہو جو نمونہ سے جانی نہیں جاسکتی مثلاً کپڑے اور جانور تو تمام اوصاف کا ذکر کیا جائے گا تا کہ نزاع کا خاتمہ ہو، اور اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔

اسی طرح ثمن کی مقدار اور اس کی صفت کا جاننا بھی ضروری ہے اگر ذمہ میں واجب ہو، تا کہ نزاع نہ رہے، اور اگر ثمن کو مطلق رکھا تو شہر میں زیادہ رائج نقد پر عقد ہوگا، اور اگر اس کا تعامل نہ ہوتو لوگوں کے درمیان جو چیز معروف ہو اس کی طرف لوٹے گا، یہ کافی ہے کہ مشتری مبیع کا اتنا حصہ دیکھ لے جس سے علم حاصل ہوجائے، کیونکہ ساری مبیع کو دیکھنا شرط نہیں، اس لیے کہ یہ دشوار ہے مثلاً ڈھیر کا ظاہری اوپری حصہ جس کے افراد میں تفاوت نہیں ہوتا ہے [1]، لہذا اگر نمونہ ڈھیر کی مبیع کا ایسا پتہ بتادے جس سے جہالت ختم ہوجائے اور اس مبیع کے افراد میں تفاوت نہ ہوتا ہو اور ثمن معلوم ہوتو بیع درست ہے، ورنہ نہیں۔

یہی فقہاء کی رائے ہے، کیونکہ انہوں نے بیع کے انعقاد کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ عاقدین کو مبیع اور ثمن کے بارے میں ایسی معلومات ہوں جن سے جہالت ختم ہوجائے، اور یہ کہ بعض مبیع کو دیکھنا کافی ہے، اگر اس سے بقیہ کا علم ہوجائے اور وہ ایسی چیز ہو جس کے افراد میں بہت واضح فرق نہیں ہوتا ہو۔

شافعیہ نے یکساں افراد والے ہم مثل نمونہ مثلاً دانے کے بارے میں کہا: نمونہ کو دیکھنا باقی مبیع کو دیکھنے کی طرف سے کافی ہے، اور اس کے ذریعہ بیع جائز ہے۔ اور اگر بائع نمونہ پیش کر کے کہے: میں نے تم سے اسی نوعیت کا اتنا بیچا تو بیع باطل ہے، اس لئے کہ اس نے مال کی تعیین نہیں کی تا کہ بیع ہو، اور نہ ہی سلم کی شرائط کی رعایت کی۔ اور یہ نمونہ دکھانا سلم میں وصف کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ لفظوں میں وصف کا بیان ہوتو اس کی طرف نزاع کے وقت رجوع کیا جاسکتا ہے۔ اگر ثمن کو معین کردے اور اس کو بیان کردے تو جائز ہے۔

حنابلہ نے کہا: نمونہ کے ذریعہ بیع درست نہیں اگر عقد کے وقت مبیع کو نہ دیکھا گیا ہو، لیکن اگر اسی وقت اس کو دیکھ لیا جائے، اور وہ اسی کے مثل ہوتو درست ہے [1]۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/ ۴، ۵ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۴/ ۵، ۲۱، ۶۵، ۶۶۔

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۲۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۲، ۶/ ۷، عمیرہ علی شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۲/ ۱۵۲ - ۱۵۳، ۱۶۱ - ۱۶۳، ۱۶۵، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳ طبع بیروت۔

إنہاء

تعریف:

۱ - إنہاء لغت میں: بتانا، خبر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: أنهيت الأمر إلى الحاكم یعنی حاکم کو بتادیا، اور إتمام وإنجاز کے معنی میں بھی آتا ہے، اگر عمل کو مکمل کردے تو کہا جاتا ہے: أنهى العمل:[1]

مالکیہ وشافعیہ نے اس کا استعمال اس معنی میں کیا ہے کہ قاضی دوسرے قاضی کے پاس اپنے فیصلہ کی خبر بھیجے تاکہ وہ اس کو نافذ کرے، یا فیصلہ سے پہلے کی کارروائی ہونے مثلاً دعوے کی سماعت کی خبر دوسرے قاضی کے پاس بھیجے تاکہ وہ اس کی تکمیل کرے، اور یہ اطلاع رسانی زبانی روبرو ہوگی یا تحریر کی شکل میں یا دو گواہوں کے واسطے سے[2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''دعوی''، ''قضاء'' میں دیکھی جائے۔

رہا دوسرا معنی تو اس میں بھی فقہاء نے اس کو استعمال کیا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''إتمام''۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر، تہذیب الأسماء واللغات، المرجع لعبد اللہ العلایلی مادۃ ''نہی''۔

(۲) شرح الزرقانی ۷/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع دار الفکر، تبصرۃ الحکام بہامش الفتاوی علیش ۲/ ۱۹، ۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۹ طبع مصطفی الحلبی، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۹۔

اُنوثت

تعریف:

۱ - اُنوثت: ذکورت کی ضد ہے اور اُنثی جیسا کہ صحاح اور دیگر کتب لغت میں ہے، مذکر کی ضد ہے فرمان باری ہے: ''يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى''[1] (اے لوگو! ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے) لفظ 'اُنثی' کی جمع: إناث اور أناثی آتی ہے، کہا جاتا ہے: امرأة أنثى: کامل نسوانیت والی عورت۔

اُنثیین: دونوں خصیے[2]۔ دیکھئے: ''خصاء'' کی اصطلاح۔

فقہاء اس کا استعمال اسی معنی میں کرتے ہیں۔

نیز فقہاء اعضاء اُنوثت کے علاوہ اُنوثت کی کچھ علامات اور نشانیاں ذکر کرتے ہیں، جو اس کو ذکورت سے ممتاز کرتی ہیں، یہ علامتیں یا تو حسی ہیں مثلاً حیض یا معنوی مثلاً طبیعتیں۔

اس کی تشریح اصطلاح ''خنثی'' میں آئے گی۔

متعلقہ الفاظ:

خنوثت:

۲ - خنوثت: ذکورت واُنوثت کی درمیانی حالت ہے۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۳۔

(۲) الصحاح ۱/ ۲۷۲، ۲۷۳ باب سوم فصل الالف، طبع دار الکتاب العربی، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادۃ ''أنث''۔

کتب لغت میں ہے کہ خنثی وہ ہے جس کے پاس مرد وعورت دونوں کے مخصوص اعضاء ہوں (۱)۔

رہا فقہاء کے یہاں تو امام نووی نے کہا ہے: خنثی کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے پاس عورت کی شرمگاہ اور مرد کا عضو تناسل ہو، دوسری قسم وہ ہے جس کے پاس ان میں سے کوئی نہ ہو (۲)۔

تفصیل کے لیے دیکھئے: اصطلاح "خنثی"۔

احکامِ اُنوثت

آدمی میں اُنثی:

اول: اُنثی کے لیے اسلامی اعزاز:

عورت کے لئے اسلام کی عزت افزائی کی درج ذیل صورتیں ہیں:

بچی کی ولادت کے وقت اس کا بہتر استقبال:

۳- اسلام سے قبل عربوں میں بچی کی پیدائش پر برا سلوک ہوتا تھا، بچی کی پیدائش پر عرب والے تنگ دل ہوتے، چہرے سیاہ پڑ جاتے، لوگوں سے چھپے پھرتے، کیونکہ بچی کی پیدائش ان کی نظر میں فقر یا عار کا باعث تھی، اسی وجہ سے اس کو زندہ درگور کر دیتے تھے، اپنے غلام یا جانور کا نفقہ جتنا ان پر گراں نہیں گزرتا، اس سے زیادہ بچی کا نفقہ گراں گزرتا تھا (۳)، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس سے روکا، اور اس بدترین فعل کی مذمت فرمائی اور یہ بتا دیا کہ ایسا کرنے والے زبردست گھاٹے میں ہیں، فرمانِ باری ہے: "قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (۱) (بڑے ہی گھاٹے میں وہ لوگ آ گئے جنہوں نے اپنی اولاد کو قتل کر دیا از راہ حماقت بغیر کسی بنیاد کے)۔

اسلام نے متنبہ کر دیا کہ وجود اور زندگی کا حق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر مرد اور عورت کے لیے عطیہ ہے فرمانِ باری ہے: "يَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ الذُّكُوْرَ" (۲) (جس کو چاہتا ہے (اولاد) مادہ عنایت کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے (اولاد) نرینہ عنایت کرتا ہے)۔

ابن قیم الجوزیہ نے کہا: (۳) لڑکیوں کے مسئلہ کو جسے عرب دورِ جاہلیت والے مؤخر کرتے تھے یہاں تک کہ زندہ درگور کر دیتے تھے، اللہ نے اس کو مقدم رکھا، یعنی جو تمہارے نزدیک حقیر اور پس ماندہ نوع ہے، ہمارے نزدیک ذکر میں مقدم ہے، مقصد یہ ہے کہ عورتوں سے ناراضگی اہل جاہلیت کی عادت ہے، جن کی اللہ تعالیٰ نے یوں مذمت فرمائی ہے: "وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهٗ مُسْوَدًّا وَّهُوَ كَظِيْمٌ يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ أَيُمْسِكُهٗ عَلٰى هُوْنٍ أَمْ يَدُسُّهٗ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُوْنَ" (۴) (اور جب ان میں سے کسی کو بیٹی کی خوشخبری سنائی جاتی ہے تو اس کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے، اور وہ (دل میں) گھٹتا رہتا ہے، اس بری خبر پر وہ لوگوں سے چھپا چھپا پھرتا ہے آیا اس (مولود) کو ذلت کی حالت میں لئے رہے یا اسے مٹی میں گاڑ دے؟ ہائے کیسی بری تجویزیں یہ کرتے رہتے ہیں)۔

قتادہ کا قول جس کو طبری نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ اللہ نے ان کے

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ "خنث"، الصحاح، القاموس۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۴۱ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۲۵۳، الحموی علی ابن نجیم ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷ طبع العامرہ۔

(۳) تفسیر طبری ۱۴/ ۱۲۳، ۱۵/ ۷۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) سورۂ انعام ر ۱۴۰۔

(۲) سورۂ شوریٰ ر ۴۹۔

(۳) تحفۃ المودود باحکام المولود رص ۱۱۔

(۴) سورۂ نحل ر ۵۹۔

بدترین عمل کی اطلاع دی ہے، اس کے برخلاف مؤمن کی شایانِ شان یہ ہے کہ وہ اللہ کی تقسیم سے راضی رہے، اللہ کا فیصلہ انسان کے لیے اپنے لئے اس کے فیصلہ سے بہتر ہے، میری جان کی قسم! کیا معلوم کہ وہ اس کے لئے بہتر ہو، کیونکہ بہت سی لڑکیاں، گھر والوں کے حق میں لڑکے سے بہتر ہوتی ہیں، اللہ نے اس کی خبر اس لیے دی تاکہ تم اس سے بچو، اور گریز کرو، عرب جاہلیت میں بعض تو ایسے بھی تھے کہ اپنے کتے کو کھلاتے اور اپنی بیٹی کو زندہ درگور دیتے تھے[1]۔

اسلام میں بس یہی نہیں کہ مسلمان بچی کو زندہ درگور کرنے سے گریز کرے بلکہ وہ مسلمان کو انسانیت کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر لے جاتا ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے یہ غلط ہے کہ انسان بچیوں سے تنگ دل ہو اور ان کی ولادت پر کبیدگی اور دل شکنی کا اظہار کرے، بلکہ یہ حکم ہے کہ اس پر راضی وخوش ہو، اللہ کا شکر ادا کرے، صالح بن امام احمد نے کہا: امام احمد کے یہاں جب کوئی بچی پیدا ہوتی تو فرماتے: انبیاء بچیوں کے باپ ہوتے تھے، اور فرماتے: بچیوں کے فضائل میں جو کچھ آیا ہے وہ تمہیں معلوم ہے[2]۔

بچی کا عقیقہ:

۴- نومولود کا عقیقہ سنت ہے، اور اس سنت ہونے میں لڑکا لڑکی برابر ہیں، جس طرح ولی لڑکے کی طرف سے ساتویں دن عقیقہ کرتا ہے، اسی طرح لڑکی کی طرف سے بھی عقیقہ کرتا ہے[3]، البتہ لڑکی کے عقیقہ میں ایک بکری اور لڑکے کے عقیقہ میں دو بکریاں ذبح کی جاتی ہیں، اس کا تفصیلی تذکرہ اصطلاح ''عقیقہ'' میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تفسیر طبری ۱۴/ ۱۲۳ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) تحفۃ المودود رص ۱۳۔
(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲۴، المغنی ۸/ ۶۴۳۔

لڑکی کا اچھا نام رکھنا:

۵- سنت یہ ہے کہ نومولود کا اچھا نام رکھے، اس میں لڑکی اور لڑکا برابر ہیں، جس طرح حضور ﷺ مردوں کے برے نام بدل کر اچھے نام رکھتے تھے، اسی طرح عورتوں کے برے نام بدل کر اچھے نام رکھتے تھے[1] چنانچہ بخاری ومسلم میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عمر کی ایک لڑکی کو عاصیہ کہا جاتا تھا، حضور ﷺ نے اس کا نام جمیلہ رکھ دیا[2]۔

کنیت رکھنا پسندیدہ امر ہے، امام نووی کہتے ہیں: ادب یہ ہے کہ اہل فضل اور ان جیسے حضرات کو ان کی کنیت سے پکارا جائے، حضور ﷺ نے اپنے صاحب زادے القاسم کے نام پر اپنی کنیت ابو القاسم رکھی تھی۔

کنیت مرد کی طرح عورت کی بھی ہوتی ہے، امام نووی نے کہا: سنن ابوداؤد وغیرہ میں صحیح اسانید کے ساتھ حضرت عائشہ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: "یا رسول الله كل صواحبي لهن كنى،قال: فاكتني بابنك عبدالله" (اے اللہ کے رسول! میری تمام سہیلیوں کی کنیتیں ہیں، تو حضور نے فرمایا: اپنے لڑکے عبداللہ کے نام پر کنیت رکھو)۔ راوی کہتے ہیں کہ مراد حضرت عبداللہ بن زبیر ہیں جو حضرت عائشہ کی ہمشیرہ اسماء بنت ابوبکر کے لڑکے ہیں، حضرت عائشہ کی کنیت اُم عبداللہ تھی[3]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، تحفۃ المودود رص ۶۷، جامع الاصول لابن الاثیر ۱/ ۳۷۶۔
(۲) حدیث: "أن ابنة لعمر يقال لها عاصية....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۷ طبع الحلبی) اور بخاری (الادب المفرد رص ۲۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، الاذکار للنووی رص ۲۴۹ - ۲۵۳ طبع دار الملاح للطباعۃ والنشر۔
حدیث: "اكتني بابنك عبدالله" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۳ طبع

میراث میں عورت کا حق:

۶ – اللہ تعالیٰ نے میراث میں مرد کی طرح عورت کا حصہ بھی مقرر فرمایا ہے۔ لوگ دورِ جاہلیت میں عورتوں کو وراثت نہیں دیتے تھے، سعید بن جبیر اور قتادہ نے کہا: مشرکین مال خاص طور پر بڑے مردوں کو دیتے تھے، عورتوں یا بچوں کو وراثت میں کوئی حصہ نہیں دیتے تھے، اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا"[1] (مردوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اس (متروک) میں سے تھوڑا ہو یا زیادہ (بہر حال) ایک حصہ قطعی ہے) یعنی اصل وراثت کے بارے میں خدائی احکام میں سب برابر ہیں، گو کہ ان میں ہر ایک کا حصہ الگ الگ ہے[2]۔

ماوردی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ اس آیت کی شانِ نزول یہ ہے کہ اہلِ جاہلیت صرف مردوں کو وراثت دیتے تھے، عورتوں کو نہیں، چنانچہ ابن جریج نے عکرمہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے: آیت "للرجال نصیب" ام کجہ، ان کی بیٹیوں، ثعلبہ اور اوس بن سوید[3] کے بارے میں نازل ہوئی، یہ لوگ انصاری تھے، ان دونوں میں سے ایک ام کجہ کا شوہر، اور دوسرا لڑکیوں کا چچا تھا۔ ام کجہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے شوہر کا وصال ہوگیا، انہوں نے مجھے اور اپنی بیٹی کو

= عزت عبید دعاس) نے کی ہے نووی نے الاذکار میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (ص/ ۲۶۱ طبع المیریہ)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۷۔

(۲) تفسیر طبری ۳/ ۲۶۲ طبع مصطفیٰ الحلبی، مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۶۰۔

(۳) محقق کا کہنا ہے: صحیح یہ ہے کہ ان کا نام اوس بن ثابت انصاری ہے۔

چھوڑا، اور ہمیں وراثت میں کچھ نہیں ملا، چچا نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس کی اولاد گھوڑے پر سوار نہیں ہوسکتی، کسی کا بوجھ اٹھا نہیں سکتی، دشمن کو زک نہیں پہنچا سکتی، اس کے لیے کمایا جائے گا، خود کما نہیں سکتی، اس پر یہ آیت نازل ہوئی[1]۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ"[2] (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے) کی شانِ نزول کے بارے میں حضرت جابر کی روایت ہے: "جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في يوم أحد شهيدا، وإن عمهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالا، ولا ينكحان إلا ولهما مال فقال: يقضي الله في ذلك، فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لك"[3] (سعد بن ربیع کی بیوی نے خدمتِ نبوی ﷺ میں آکر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ دونوں سعد بن ربیع کی لڑکیاں ہیں، ان کے والد آپ کے ساتھ غزوہ احد میں شہید ہوگئے، ان کے چچا نے ان کا مال لے لیا، اور ان لڑکیوں کے لئے کچھ نہیں چھوڑا، ان لڑکیوں کی شادی مال کے بغیر نہیں ہوگی، یہ سن کر

(۱) تفسیر ماوردی ۱/ ۳۶۶، ۳۸۳ طبع مطابع مقہوی کویت، الدر المنثور ۲/ ۴۳۹۔

آیت "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ......" کے سبب نزول کی حدیث کی روایت ابن جریر (۴/ ۲۶۲ طبع الحلبی) نے عکرمہ سے مرسلاً کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۲/ ۲۰۷ طبع اندلس) میں اس کی ایک دوسری سند ذکر کی ہے جس سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۳) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۶۲۔

آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہارے بارے میں فیصلہ فرمائے گا، اس کے بعد آیتِ میراث نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے لڑکیوں کے چچا کے پاس خبر بھیجی، اور ان سے کہا: سعد کی دونوں لڑکیوں کو دو تہائی دے دو، اور ان کی ماں کو آٹھواں حصہ اور بقیہ تمہارا ہے)۔

بچپن میں لڑکی کی نگہداشت کرنا اور لڑکے کو اس پر فوقیت نہ دینا:

۷- اسلام نے زندگی کے ہر مرحلہ میں عورت پر توجہ دی ہے، بچپن میں اس کی نگہداشت رکھی اور اس نگہداشت کو جہنم سے پردہ اور جنت کا راستہ بتایا، چنانچہ مسلم وترمذی میں حضرت انس بن مالک کی روایت ہے: "من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا و هو، و ضم أصابعه"[1] (حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو دولڑکیوں کو ان کے جوان ہونے تک پالے، قیامت کے دن میں اور وہ اس طرح آئیں گے اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کو ملایا)۔

تربیت اور توجہ میں لڑکے کو لڑکی پر فوقیت دینا ناجائز ہے، اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے: "من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها و لم يؤثر ولده" (يعني الذكور) "عليها أدخله الله الجنة"[2] (جس کے پاس لڑکی ہو، اور وہ اس کو زندہ درگور نہ کرے، اس کی توہین نہ کرے، اپنی اولاد (یعنی لڑکوں) کو اس پر فوقیت نہ دے، اللہ اس کو جنت میں داخل کرے گا)۔ حضرت انس سے مروی ہے کہ ایک صاحب رسول ﷺ کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں ان کا ایک لڑکا آیا انہوں نے اس کا بوسہ لیا، اور اسے اپنی گود میں بٹھالیا، پھر ان کی بیٹی آئی تو انہوں نے اس کو ہاتھ میں لے کر اپنے بغل میں بٹھالیا، اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فما عدلت بينهما"[1] (تم نے دونوں میں انصاف نہیں کیا) الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: عطیہ میں لڑکے کو لڑکی پر فوقیت دینا جائز نہیں ہے[2]۔ مالکیہ نے کہا: اگر اپنی لڑکیوں کو چھوڑ کر صرف اپنے لڑکوں پر وقف کرے تو وقف باطل ہوگا، اس لیے کہ یہ جاہلیت کا کام ہے[3]۔

بچپن میں لڑکی کی نگہداشت ہی کے ضمن میں اس کو اگلی زندگی کا اہل بنانا داخل ہے، لہٰذا حرام تصویروں میں سے لڑکیوں کے کھلونوں کی تصویریں مستثنیٰ ہیں کہ وہ حرام نہیں، ان کا بنوانا، بنانا اور ان کی خرید وفروخت لڑکیوں کے لیے جائز ہے، اس لیے کہ اس طرح وہ اولاد کی تربیت کا سلیقہ سیکھیں گی، حضرت عائشہ کے پاس کچھ لڑکیاں تھیں جو ان کے ساتھ لکڑی وغیرہ کی گڑیوں سے کھیل رہی تھیں، جب انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا تو شرم کی وجہ سے کنارہ کش ہوگئیں، حضور ﷺ حضرت عائشہ کے لیے ان گڑیوں کو

= حدیث: "يقضي الله في ذلک..... فنزلت آية الميراث" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۶۷ المکتبۃ السلفیہ) اور حاکم (۴/ ۳۳۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) حدیث: "من عال جاريتين حتى تبلغا....." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من كانت له أنثى فلم يئدها....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۵۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۱) جامع الاصول ۱/ ۴۱۲، ۴۱۳، تحفۃ المودود ص ۱۲، ۱۳۶۔
حدیث: "فما عدلت بينهما" کی روایت بیہقی نے بطریق حضرت ابن عدی کی ہے جیسا کہ (تحفۃ المودود لابن القیم ص ۱۷۹ طبع المکتبۃ القیمۃ) میں ہے اور ابن عدی نے اس کو الکامل (۴/ ۱۵۵۴ طبع دار الفکر) میں حسن قرار دیا ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۱۔

(۳) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۶۔

خرید تے تھے [۱]، دیکھئے: اصطلاح "تصویر"۔

عورت کا بہ حیثیت بیوی اعزاز:

۸ - اللہ تعالیٰ نے بیوی کے ساتھ حسن معاشرت کا حکم دیا ہے: "وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" [۲] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) ابن کثیر نے کہا، یعنی ان کے ساتھ اچھی گفتگو کرو، اور حسب قدرت اپنے افعال اور شکل وصورت کو بہتر رکھو، جیسا تم چاہتے ہو کہ وہ تمہارے ساتھ کرے، تم بھی ویسا ہی اس کے ساتھ کرو۔ فرمانِ باری ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" [۳] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے، جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)۔ اور فرمان نبوی ہے: "خيركم خيركم لأهله و أنا خيركم لأهلي" [۴] (تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو اپنے اہل کے لیے بہتر ہو، اور میں اپنے اہل کے لیے تم میں سب سے بہتر ہوں) آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ کا سلوک بہت اچھا رہتا تھا، ہمیشہ خوش رہتے، گھر والوں کے ساتھ ہنسی مذاق کرتے، ان کے ساتھ پرلطف ہوتے، وسعت کے ساتھ ان پر خرچ کرتے، ازواج کو ہنساتے رہتے، حتیٰ کہ حضرت عائشہؓ کے ساتھ دل لگی کرنے کے لئے دوڑ کا مقابلہ کرتے تھے، انہوں نے کہا کہ: مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے میرے ساتھ دوڑ نے میں مقابلہ کیا تو میں آگے بڑھ گئی جبکہ میں موٹی نہیں ہوئی تھی، پھر میں نے حضور ﷺ کے ساتھ دوڑ لگائی تو وہ آگے بڑھ گئے جبکہ میں موٹی ہوگئی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "هذه بتلك" [۱] (تمہاری شکست پہلے کی جیت کے مقابلہ میں ہے) اور حضور ﷺ عشاء کی نماز پڑھ کر گھر میں تشریف لے جاتے، اور سونے سے قبل کچھ دیر گھر والوں کے ساتھ بات چیت کرتے تھے [۲]۔

بیوی پر صبر کرنا چاہئے اگر چہ ناپسند ہو، فرمان باری ہے: "فَإِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى أَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا" [۳] (اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب کیا کہ تم ایک شئی کو ناپسند کرو اور اللہ اس کے اندر کوئی بڑی بھلائی رکھ دے)، ابن کثیر نے کہا: یعنی ہوسکتا ہے کہ ناپسندیدگی کے باوجود صبر کے ساتھ ان کو اپنے پاس رکھنا ہی تمہارے لئے دنیا وآخرت میں بہت بہتر ہو، جیسا کہ حضرت ابن عباس نے کہا کہ: وہ اس طرح کہ وہ اس کے ساتھ مہربانی سے پیش آئے تو اللہ تعالیٰ اسے ایسی اولاد دے جس میں بڑا خیر ہو، اور حدیث صحیح میں آیا ہے: "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقا رضي منها آخر" [۴] (کوئی مومن شوہر کسی مومنہ بیوی سے بغض نہ رکھے، اگر اس کی ایک عادت اسے ناپسند ہوگی تو دوسری عادت اسے پسند بھی ہوگی)۔

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۱۲، المغنی ۷/ ۱۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۵۱۔
حدیث: "كان لعائشة جوار يلاعبنها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۴) حدیث: "خيركم خيركم لأهله" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حبان (ص/ ۳۱۸ طبع السلفیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "هذه بتلك" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۶/ ۳۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "كان إذا صلى العشاء يدخل منزله يسمر مع أهله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۱۲ طبع السلفیہ) اور (۸/ ۲۳۵) نے کی ہے اور یہاں بات چیت کرنے کی صراحت ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۴) حدیث: "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ شوہر کے ذمہ عورت کے حقوق کی تفصیل کتب فقہ کے باب النکاح میں ہے۔ فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے یہاں ہم ان میں سے صرف ایک مثال ذکر کرتے ہیں، جس کا تعلق بحیثیت ماں عورت کے اکرام سے ہے۔ حضور ﷺ نے کثرت سے ماں کے بارے میں وصیت فرمائی ہے، اور اس کی نگہداشت کو باپ پر مقدم کیا ہے، بخاری ومسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك قال: ثم من؟ قال: أبوك"[1] (ایک شخص خدمت نبوی میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے پھر عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیرا باپ)۔

حضور ﷺ نے ماں کی رضا کو جنت کا راستہ قرار دیا ہے، چنانچہ ایک صاحب نے عرض کیا: "يا رسول الله أردت الغزو وجئت أستشيرك، فقال: فهل لك من أم؟ قال: نعم، قال: فالزمها، فإن الجنة عند رجليها"[2] (اے اللہ کے رسول! غزوہ میں جانے کا ارادہ ہے، آپ سے مشورہ چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری ماں ہے؟ انہوں نے کہا: جی ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: بس انہی کے ساتھ رہو کہ جنت ان کے پاؤں تلے ہے)۔

(۱) حدیث: "من أحق بحسن صحابتي......" کی روایت بخاری (الفتح الباری ۱۰/۴۰۱ طبع سلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/۳۷۳، جامع الاصول لابن الاثیر ۱/۳۹۷، ۴۰۳۔ حدیث: "الزمها فإن الجنة عند رجليها......" کی روایت نسائی (۱۱/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۴/۱۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

دوم: وہ حقوق جن میں عورت مرد کے برابر ہے:

بہت سے عمومی حقوق میں مرد وعورت برابر ہیں، البتہ عورت کی فطرت کے تقاضے سے بعض فروعات میں کچھ قید ہے۔

ان میں سے بعض حقوق حسب ذیل ہیں:

الف- حق تعلیم:

۹- مرد کی طرح عورت کے لئے بھی تعلیم کا حق ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"[1] (علم کا طلب کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے)۔ اس میں مسلمان عورت بھی داخل ہے، چنانچہ حافظ سخاوی نے کہا: بعض مصنفین نے اس حدیث کے اخیر میں لفظ "مسلمة" کا اضافہ کیا ہے، حالانکہ حدیث کی کسی سند میں اس کا ذکر نہیں، گو کہ اس کا معنی ومفہوم صحیح ہے[2]۔

فرمان نبوی ہے: "من كانت له بنت فأدبها فأحسن أدبها، و علمها فأحسن تعليمها، و أسبغ عليها من نعم الله التي أسبغ عليه كانت له سترا أو حجابا من النار"[3] (جس کے پاس لڑکی ہو، اور وہ اس کو اچھا ادب دے، اچھی تعلیم دے، اور ان نعمتوں میں سے اس پر فراوانی سے خرچ

(۱) حدیث: "طلب العلم فريضة على كل مسلم......" کی روایت ابن عبدالبر نے اپنی کتاب "الجامع" (۱/۷ طبع المنیریہ) میں کی ہے مزی نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (رص ۲۷۶ طبع الخانجی) میں ہے۔

(۲) المقاصد الحسنہ رص ۲۷۷۔

(۳) تفسیر قرطبی ۱۰/۱۱۸۔ اور حدیث: "من كانت له بنت فأدبها" کی روایت ابونعیم نے اپنی کتاب "الحلیہ" (۵/۵۷ طبع الخانجی) میں کی ہے۔

کرے جو اللہ نے اسے دے رکھی ہے تو وہ اس کے لئے جہنم کی آگ سے ستر یا حجاب بن جائے گی)۔

عہد نبوت کی عورتیں علم کے حصول کے لئے کوشاں رہتی تھیں۔ بخاری شریف میں حضرت ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ ''عورتوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: آپ کے پاس آنے میں مرد ہم پر غالب ہوگئے، آپ اپنی طرف سے (خاص) ہمارے لئے ایک دن مقرر فرما دیجئے، تو آپ ﷺ نے ان سے ایک دن ملنے کا وعدہ فرمایا، اس دن آپ ﷺ ان سے ملے، ان کو نصیحت فرمائی اور شریعت کے احکام بتائے''[1]۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا: کیا خوب ہیں انصاری عورتیں، دینی مسائل میں بصیرت حاصل کرنے میں انہیں حیا مانع نہیں ہوتی[2]۔

فرمان نبوی ہے: ''مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع''[3] (اپنی اولاد کو سات سال کی ہو تو نماز کا حکم دو، اور جب دس سال کی ہو جائے تو نماز کے لئے مارو، اور ان کے بستر الگ الگ کر دو)۔

امام نووی نے کہا: حدیث کا ظاہر بچہ اور بچی دونوں کو شامل ہے، اور یہ کہ دونوں میں بالاتفاق کوئی فرق نہیں، پھر نووی نے کہا: شافعی اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ نے کہا: والدین کی ذمہ داری ہے کہ اپنی چھوٹی اولاد کو طہارت، نماز، روزہ وغیرہ بتائیں، اور یہ بھی بتائیں کہ زنا، لواطت، چوری، نشہ آور شی کا پینا، جھوٹ اور غیبت وغیرہ حرام ہیں، اور بلوغ کے بعد وہ مکلف ہو جائیں گے، صحیح قول کے مطابق یہ تعلیم دینا واجب ہے، اور تعلیم کی اجرت بچے کے مال سے دی جائے گی، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس شخص پر ہوگی جس کے ذمہ اس کا نفقہ لازم ہے، امام شافعی اور اصحاب نے وجوب تعلیم میں: ماں کو داخل کیا ہے، کیونکہ یہ تربیت کا ایک حصہ ہے جو نفقہ کی طرح اس پر واجب ہے[1]۔

بعض غیر شرعی علوم عورت کے لئے ضروری اور لازمی ہیں مثلاً عورتوں کا علاج تا کہ مرد عورتوں کے خفیہ اعضاء کو نہ دیکھیں۔ الفتاوی الہندیہ میں ہے: ''ایک عورت جس کو ایسی جگہ پھوڑا نکل گیا کہ مرد کے لئے اس جگہ کو دیکھنا جائز نہیں ہے تو مرد اس کو نہیں دیکھ سکتا، ہاں وہ کسی عورت کو بتادے جو اس کا علاج کرے گی، اگر معالج عورت یا سیکھنے کے قابل عورت نہ ملے، اور عورت کے لئے مصیبت یا تکلیف یا ہلاکت کا ڈر ہو تو اس پھوڑے کی جگہ کے علاوہ عورت کے ہر ہر حصہ کو ڈھنک دیا جائے، پھر مرد اس کا علاج کرے اور اس جگہ سے بھی حتی الامکان نگاہ ہٹائے رکھے[2]۔

۱۰- لہذا عورت کی تعلیم کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں لیکن یہ تعلیم شرعی حدود کے اندر رہونی چاہئے جس میں یہ پہلو قابل ذکر ہیں:

الف- درسگاہوں میں نوجوانوں کے ساتھ اختلاط سے پرہیز کرے، **لہذا** عورت کسی مرد کے پہلو میں نہ بیٹھے، چنانچہ خود نبی کریم ﷺ نے مردوں سے الگ عورتوں کے لئے مستقل دن مقرر

(۱) فتح الباری ۱/ ۱۵۸۔
حدیث: ''قالت النساء للنبي ﷺ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث عائشہ: ''نعم النساء نساء الأنصار......'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: ''مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۵۰، ۳/ ۱۱ تقسیم کردہ المکتبۃ العالمیہ فجالہ، بتحقیق محمد نجیب مطیعی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۴۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰، الاختیار ۴/ ۱۵۴، ابن عابدین ۵/ ۲۳۷۔

فرمایا تھا اور اس دن ان کو نصیحت کرتے تھے، بلکہ عبادت میں بھی وہ مردوں سے اختلاط نہ کریں، مردوں سے الگ کسی گوشہ میں بیٹھ کر وعظ سنیں گی اور نماز ادا کریں گی، تاہم عورتوں کی نماز کے لئے مخصوص جگہ بنانا، یا عورتوں اور مردوں کی صفوں کے درمیان رکاوٹ کھڑی کرنا واجب نہیں۔

ب- حیادار ہو، اپنی آرائش کا اظہار نہ کرے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا" [1] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) اس کو مدنظر رکھا جائے تو فتنہ وفساد کا سد باب ہوسکتا ہے [2]۔

ب-عورت کا احکام شرعیہ کا اہل ہونا:

۱۱- مرد کی طرح عورت بھی احکام شرعیہ کی اہل ہے، عورت کا ولی اس کا ذمہ دار ہے کہ اس کو عبادات کی ادائیگی کا حکم دے اور بچپن سے اس کو اس کی تعلیم دے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، و اضربوهم عليها وهم أبناء عشر، و فرقوا بينهم في المضاجع" [3] (اپنی اولاد کو سات سال کی ہو تو نماز کا حکم دو، اور دس سال کی ہو جائے تو نماز کے لئے مارو، اور ان کے بستر الگ کر دو)۔ اس حدیث میں بالاتفاق عورت بھی داخل ہے جیسا کہ نووی نے کہا [4]۔

بلوغ کے بعد عورت تمام عبادات، نماز، روزہ، زکاۃ اور حج کی مکلف ہے، شوہر یا کوئی بھی اس کو فرائض کی ادائیگی سے روک نہیں سکتا، جملہ عقائد، عبادات، اخلاق و احکام جو انسان کے لئے

(۱) سورۂ نور ۳۱۔

(۲) المغنی ۲/ ۵۷۳، ۵۷۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۷۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ ۹ کے تحت گذر چکی۔

(۴) المجموع للنووی ۱/ ۲۵۰، ۳/ ۱۱۔

من جانب اللہ مشروع ہیں ان کا مکلف ہونے اور ان پر جزاء کے باب میں مرد وعورت برابر ہیں [1]۔

فرمان باری ہے: "مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" [2] (نیک عمل جو کوئی بھی کرے گا مرد ہو یا عورت بشرطیکہ صاحب ایمان ہو تو ہم اسے ضرور ایک پاکیزہ زندگی عطا کریں گے اور ہم انہیں ان کے اچھے کاموں کے عوض میں ضرور اجر دیں گے)۔

اس مفہوم کی تاکید وتوثیق اس آیت میں ہے: إِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِيْنَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِيْنَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِيْنَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِيْنَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِيْنَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيْمًا [3] (بیشک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں اور ایمان والے اور ایمان والیاں اور فرمانبردار مرد اور فرمانبردار عورتیں اور صادق مرد اور صادق عورتیں اور صابر مرد اور صابر عورتیں اور خشوع والے اور خشوع والیاں اور بہت زیادہ صدقہ کرنے والے اور صدقہ کرنے والیاں اور روزہ رکھنے والے اور روزہ رکھنے والیاں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں اور اللہ کو بکثرت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں ان (سب) کے لئے اللہ نے مغفرت اور اجر عظیم تیار کر رکھا ہے)، اس آیت کی

(۱) اعلام الموقعین ۲/ ۳۷۔

(۲) سورۂ نحل/ ۹۷۔

(۳) تفسیر طبری ۲۲/ ۱۰، مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۹۵، تفسیر آیت/ ۳۵ سورۂ احزاب۔

شان نزول کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کا قول مروی ہے کہ عورتوں نے حضور سے دریافت کیا: کیا بات ہے کہ مؤمن مردوں کا ذکر آتا ہے، عورتوں کا نہیں؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔ اور حضرت ام سلمہ کا قول مروی ہے کہ میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول: کیا بات ہے ہر چیز میں مردوں کا ذکر ہوتا ہے، ہم لوگوں کا نہیں؟ تو یہ آیت نازل ہوئی (۱)۔

اللہ کی طرف سے مسلمانوں کی درخواست کے منظور ہونے کے بارے میں فرمان باری ہے: "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ" (۲) (سو ان کی دعا کو ان کے پروردگار نے قبول کرلیا، اس لئے کہ میں تم میں کسی عمل کرنے والے کے خواہ مرد ہو یا عورت عمل کو ضائع نہیں ہونے دیتا، تم آپس میں ایک دوسرے کے جزء ہو)۔

اس آیت کی شان نزول کے بارے میں وہی واقعہ آتا ہے جو سابقہ آیت کی شان نزول کے بارے میں گزر چکا ہے، اور ابن کثیر نے "**بعضکم من بعض**" کی تفسیر میں کہا: یعنی تم سب میرے ثواب میں برابر ہو اور اللہ تعالی نے وضاحت فرمادی ہے کہ مسلمان عورتوں کو ایذا پہنچانے والا گناہ میں مسلمان مردوں کو ایذا پہنچانے والے کے برابر ہے۔ فرمان باری ہے: "وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا" (۳) (اور جو لوگ ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدون اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو، تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار (اپنے اوپر) لیتے ہیں)۔

(۱) حدیث ام سلمۃ "یذکر الرجال فی کل شیء ....." کی روایت احمد (۶/ ۳۰۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۹۵۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۵۸۔

مرد کی طرح عورت بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ دار ہے، فرمان باری ہے: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (۱) (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں، نیک باتوں کا (آپس میں) حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں اور زکاۃ دیتے رہتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ ان پر ضرور رحمت کرے گا، بیشک اللہ بڑا اختیار والا ہے، بڑا حکمت والا ہے)۔

اسی طرح اگر دشمن ملک پر اچانک حملہ کردے تو عورت پر بھی جہاد فرض ہوجاتا ہے، فقہاء کہتے ہیں: اگر کسی قوم کے محلّہ پر دشمن اچانک حملہ کردے تو مرد و عورت سب پر جہاد فرض عین ہوجاتا ہے، عورت شوہر کی اجازت کے بغیر نکل جائے گی، کیونکہ فرض عین کے مقابلہ میں شوہر کا حق غالب نہ ہوگا (۲)۔

البتہ اوقات مشقت حیض، حمل، نفاس اور رضاع میں عورت سے اللہ تعالی نے عبادات کا بوجھ ہلکا کردیا ہے، اس کے خاص احکام "حیض، حمل، نفاس، رضاع" کی اصطلاحات میں دیکھیں۔

ج - عورت کے ارادہ کا احترام:

۱۲ - عورت کو ارادے اور اظہار رائے کی آزادی حاصل ہے، عورت کو یہ حق خدا کی طرف سے ملا ہے جو دور جاہلیت میں اس سے چھین لیا گیا تھا، وہ اس سے محروم تھی، وہ شوہر کے مرنے کے بعد اپنی ذات کی

(۱) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۳، ۲/ ۳۹۱، الاختیار ۴/ ۱۱۸۔

مالک نہ تھی، بلکہ شوہر کا مال جس کو وراثت میں ملتا، یہ بھی ترکہ بن کر اس کے ہاتھ میں آجاتی۔ بخاری میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے آیت کریمہ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا"(۱) (اے ایمان والو! تمہارے لئے جائز نہیں کہ تم عورتوں کے جبراً مالک ہوجاؤ) کے بارے میں فرمایا: مرد کے انتقال کے بعد اس کے اولیاء اس کی بیوی کے سب سے زیادہ حق دار ہوتے تھے، ان میں سے اگر کوئی شادی کرنا چاہتا تو خود کرلیتا، اور اگر وہ چاہتے تو کسی دوسرے سے شادی کردیتے اور چاہتے تو اس کی شادی نہیں کرتے، عورت کے اولیاء کے مقابلہ میں مرد کے اولیاء اس کی بیوی کے زیادہ حق دار ہوتے تھے(۲) جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اور زید بن اسلم نے کہا: اہل یثرب کے یہاں جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ مرد کے انتقال کے بعد اس کی بیوی ترکہ بن کر اس کے مال کے وارث کے ہاتھ میں جاتی تھی، اور وہ اس کو روکے رکھتا تھا تا آنکہ اس کا وارث ہوجائے، یا جس سے چاہتا تھا اس کی شادی کرادیتا تھا، اور اہل تہامہ میں مرد کا سلوک عورت کے ساتھ حد درجہ برا ہوتا تھا، حتی کہ اس کو طلاق دے دیتا اور یہ شرط لگا دیتا کہ کسی سے اس کی منشا کے بغیر نکاح نہ کرے گی، یہاں تک کہ عورت مہر کا کچھ حصہ دے کر اس سے چھٹکارا حاصل کرتی تھی، اللہ تعالی نے مسلمانوں کو اس سے منع کردیا۔

ابن جریج نے کہا: یہ آیت کبیشہ بنت معن بن عاصم بن اوس کے بارے میں نازل ہوئی، ان کے شوہر ابوقیس بن اسلت کا انتقال ہوگیا، ابوقیس کا بیٹا ان پر قابض ہوگیا، تو وہ حضور ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے نہ اپنے شوہر کی وراثت ملی اور نہ مجھے آزاد چھوڑا گیا کہ میں نکاح کرلوں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن کثیر نے کہا: آیت کے عموم میں وہ تمام افعال داخل ہیں جو اہل جاہلیت کیا کرتے تھے اور ہر وہ عمل جس میں اس طرح کی کوئی بات شامل تھی(۱)۔

اسی طرح نکاح میں عورت کی خواہش کا اعتبار ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن"(۲) (بے خاوند عورت کا نکاح اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس کی رائے نہ لے لی جائے اور باکرہ عورت کا نکاح اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک اس سے اجازت نہ لے لی جائے)۔

ثیبہ، بالغہ عاقلہ کے حق میں صاف صاف زبان سے اجازت لینا تمام فقہاء کے نزدیک واجب ہے، اگر اس کی اجازت کے بغیر نکاح کردیا گیا تو اس کی اجازت پر نکاح موقوف ہوگا، جیسا کہ نکاح کے معاملہ میں معروف ہے، اور باکرہ بالغہ، عاقلہ کے حق میں اجازت لینا مستحب ہے، یہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے، حضرت عطاء کا قول مروی ہے کہ حضور ﷺ اپنی لڑکیوں کے نکاح میں ان سے اجازت لیتے تھے(۳)، اس سے اجازت لینا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، بلکہ حنفیہ کے نزدیک وہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے۔ "الاختیار" میں

---

(۱) سورۂ نساء/۱۹۔

(۲) حضرت ابن عباس کے اثر "كانوا إذا مات الرجل....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۲۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۳۶۸، تفسیر ماوردی ۱/۳۷۳۔

(۲) حدیث: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۹۱ طبع سلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كان النبي ﷺ يستأمر ......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۴/۱۳۶) میں کی ہے اور بیہقی میں یہ حدیث بروایت حضرت ابوہریرہ متصلاً وارد ہے لیکن بیہقی نے بروایت مہاجر بن عکرمہ مخزومی، مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے (۷/۱۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

ہے: عورتوں کے کلام کا نکاح میں اعتبار ہے، یہاں تک کہ اگر آزاد، عاقلہ، بالغہ خود اپنا نکاح کر لے تو جائز ہے، اسی طرح اگر وہ دوسرے کا نکاح ولایت یا وکالت کی بنیاد پر کر دے تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے نکاح کے لئے دوسرے کو وکیل بنا دیا، یا دوسرے نے اس کا نکاح کر دیا، اور اس نے اجازت دے دی (تو نکاح درست ہوگا) یہ امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن کا قول اور ابو یوسف سے ظاہر روایت ہے۔ ان کا استدلال بخاری کی اس حدیث سے ہے کہ خنساء بنت خزام کا نکاح ان کے والد نے کر دیا، حالانکہ ان کو ناپسند تھا، اس لئے حضور ﷺ نے اس کو رد کر دیا'' [1]، اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کی شادی اس کی رضامندی سے کر دی، اس کے اولیاء نے آ کر حضرت علیؓ کے یہاں مقدمہ پیش کیا، حضرت علیؓ نے نکاح کو جائز قرار دیا۔ یہ عورتوں کے کلام سے نکاح ہو جانے کی واضح دلیل ہے، نیز انہوں نے بغیر ولی کے نکاح کو جائز قرار دیا، اس لئے کہ اولیاء غائب تھے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اپنے خصوصی حق میں تصرف کیا ہے، اس میں دوسرے کا ضرر بھی نہیں ہے، لہذا نافذ ہوگا، جیسا کہ اپنے مال میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے [2]۔

یہ مسئلہ صرف حنفیہ کے یہاں ہے، اس میں اختلاف کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں دیکھی جائے۔

عورت اپنے شوہر کے ساتھ رائے دے سکتی ہے بلکہ اس کی رائے کے خلاف بھی رائے دے سکتی ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا: خدا کی قسم! ہم جاہلیت میں عورتوں کو کچھ نہیں سمجھتے تھے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے باب میں جو اتارا وہ اتارا اور (ترکہ میں) جو حصہ دلایا وہ دلایا، حضرت عمر کہتے ہیں: ایک بار ایسا ہوا کہ ایک معاملہ میں میں کچھ فکر مند تھا، اتنے میں میری بیوی بول اٹھی: اگر آپ ایسا ایسا کریں تو اچھا ہے۔ میں نے کہا: اری! تم سے کیا مطلب؟ تم کیوں اس کام میں دخل دیتی ہو؟ وہ کہنے لگی: خطاب کے بیٹے! تعجب ہے اگر میں نے دو باتیں کہیں تو برا ہو گیا، تمہاری بیٹی (ام المؤمنین حضرت حفصہ) تو حضور سے ایسی باتیں کرتی ہے (بڑھ بڑھ کر جواب دیتی ہے) کہ آپ سارے دن غصہ رہتے ہیں، یہ سنتے ہی حضرت عمر نے اپنی چادر سنبھالی اور سیدھے حضرت حفصہ کے پاس گئے، ان سے کہنے لگے: بیٹی! یہ کیا بات ہے کہ تو حضور ﷺ سے بڑھ بڑھ کے باتیں کرتی ہے، سوال و جواب کرتی ہے یہاں تک کہ حضور ﷺ سارا دن تجھ پر غصہ رہتے ہیں، حفصہ نے کہا: بے شک ہم خدا کی قسم! ایسا ہی کیا کرتے ہیں، حضرت عمر نے کہا: دیکھ یاد رکھ، میں تم کو اللہ کے عذاب اور پیغمبر کے غصے سے ڈراتا ہوں، بیٹی! تو اس عورت کی وجہ سے دھوکہ مت کھانا جو اپنے حسن و جمال اور آنحضرت ﷺ کی محبت پر نازاں ہے یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت عمر کہتے ہیں کہ پھر میں حفصہ کے پاس سے نکل کر ام سلمہ کے پاس گیا، کیونکہ وہ میری رشتہ دار تھیں، ان سے بھی میں نے یہی گفتگو کی، وہ کہنے لگیں: واہ واہ خطاب کے بیٹے! اچھے رہے، اب تم ہر کام میں دخل دینے لگے، نوبت یہاں تک پہنچی کہ آنحضرت ﷺ اور آپ ﷺ کی بیویوں کے معاملہ میں بھی مداخلت کرنے لگے، ام سلمہ نے مجھے ایسا آڑے ہاتھوں لیا کہ خدا کی قسم ان کی تقریر سے میرا غصہ کچھ کم ہو گیا، خیر میں ان کے پاس سے نکل آیا، انصار میں میرا ایک رفیق تھا جب میں آنحضرت کی خدمت میں حاضر نہ ہوتا تو وہ حاضر رہتا، اور اس دن کی ساری کیفیت آ کر مجھے بیان کر دیتا، اور جب وہ حاضر نہ رہتا تو میں حاضر رہتا اور اس دن کے سارے حالات اس سے بیان کر دیتا، ان

(۱) حدیث: "خنساء بنت خزام......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۸۸-۴۹۱، الاختیار ۳/ ۹۰، ۹۱، الہدایہ ۱/ ۱۹۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۸، المہذب ۲/ ۳۸۔

دنوں ہم لوگوں کو غسان کے ایک بادشاہ کا ڈر لگا ہوا تھا، لوگ کہتے تھے کہ وہ ہم پر حملہ کرنے والا ہے، ہمارے دلوں میں اس کا ڈر سما گیا تھا، اتنے میں وہی میرا انصاری رفیق آ پہنچا، دروازہ کھٹکھٹایا کہنے لگا: کھولو، کھولو۔ میں نے کہا: کیا غسان کا بادشاہ آ پہنچا؟ اس نے کہا: نہیں اس سے بھی بڑھ کر ایک بات ہوگئی ہے، حضور ﷺ اپنی بیویوں سے الگ ہوگئے، میں نے کہا: اب تو عائشہ وحفصہ کا ناس ہوا، میں نے کپڑا پہنا، گھر سے روانہ ہوا، جب حضور کے پاس پہنچا تو معلوم ہوا کہ آپ بالا خانہ میں ہیں، اس پر زینہ لگا تھا، اور ایک کالا غلام زینہ کے سرے پر بیٹھا تھا، میں نے اس غلام سے کہا: حضور سے عرض کر: عمر حاضر ہے، اجازت چاہتا ہے، آپ نے اجازت دی، میں نے یہ سارا قصہ جو گذرا تھا حضور کو کہہ سنایا، اور جب میں نے ام سلمہ کی گفتگو نقل کی تو آپ مسکرائے، اس وقت آپ ایک بوریہ پر بیٹھے تھے، بوریہ پر کوئی فرش نہ تھا، آپ کے سرہانے چمڑے کا ایک تکیہ تھا جس میں کھجور کی چھال بھری تھی، پائینتی سلم (ایک درخت جس کے پتے چمڑے کی دباغت کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں) کے پتوں کا ڈھیر لگا تھا، اور آپ کے سرہانے کچے چمڑے لٹک رہے تھے، آپ کی پسلیوں پر بوریہ کا نشان پڑ گیا تھا۔ حضرت عمر کہتے ہیں: میں یہ حال دیکھ کر رونے لگا، آپ نے دریافت فرمایا: کیوں روتے ہو؟ میں نے عرض کیا: ایران وروم کے بادشاہ ایسے سامان (اور آرام) میں ہیں، اور آپ اللہ کے رسول ہو کر اس حال میں رہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تو اس پر راضی نہیں کہ ان کے لئے دنیا اور ہمارے لئے آخرت ہے[1]۔

(۱) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۵۲۱۔

حضرت عمر کی حدیث کو ان سے حضرت ابن عباس نے روایت کیا ہے دیکھئے: بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۵۷ - ۶۵۸ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۱۱۱ - ۱۱۱۲ طبع الحلبی)۔

عورتوں سے متعلق امور اور جن میں ان کو تجربہ ہوتا ہے، ان میں عورت سے مشورہ لینا مطلوب ہے اور اس کی دلیل بذات خود مشورہ کا اس فرمان باری میں مندوب ہونا ہے: "وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ"[1] (ان کا (یہ اہم) کام باہمی مشورہ سے ہوتا ہے) نیز حضرت ام سلمہ کی روایت میں ہے کہ جب صلح نامہ لکھا جا چکا تو حضور ﷺ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: "قوموا فانحروا ثم احلقوا" (اٹھو، اونٹوں کو نحر کرو، سر منڈاؤ)، کوئی یہ سن کر نہ اٹھا، یہاں تک کہ تین بار آپ نے یہی فرمایا، جب کوئی نہ اٹھا تو آپ ام سلمہ کے پاس گئے، ان سے لوگوں کی شکایت کی، ام سلمہ نے عرض کیا: "اے اللہ کے رسول! کیا آپ چاہتے ہیں کہ لوگ ایسا کریں؟ تو آپ ایسا کیجئے کہ کسی سے کچھ نہ کہئے، اٹھ کر اپنے اونٹوں کو نحر کر ڈالئے اور حجام کو بلاکر بال منڈوا لیجئے، آپ اٹھے، کسی سے بات نہیں کی اپنے اونٹوں کو نحر کیا، اور حجام کو بلاکر سر منڈوائے، جب لوگوں نے آپ کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو سب اٹھے اور نحر کیا، اور ایک دوسرے کا سر مونڈنے لگے"[2]۔

عورت کفار کو امان بھی دے سکتی ہے، اور یہ امان مسلمانوں پر نافذ ہوگی، چنانچہ "المغنی" میں ہے: اگر عورت کفار کو امان دے دے تو اس کی طرف سے یہ معاملہ کرنا جائز ہے، حضرت عائشہؓ نے فرمایا: عورت مسلمانوں کی طرف سے امان دے دیتی تھی، اور وہ نافذ ہوتی تھی۔ اور حضرت ام ہانی کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے (شوہر کی طرف سے اپنے) رشتہ داروں کو امان دے دی ہے، اور ان کو دروازہ کے اندر بند کردیا ہے، جب کہ

(۱) سورۂ شوریٰ/ ۳۸۔

(۲) حدیث ام سلمۃ: "......قوموا فانحروا ثم احلقوا......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

میرے بھائی نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا ہے، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء" (اے ام ہانی! جس کو تم نے امان دی اس کو ہم نے امان دے دی)[1] اور حضرت زینب بنت رسول اللہ ﷺ نے اپنے شوہر ابو العاص بن ربیع کو اسلام لانے سے قبل امان دے دی تھی، حضور ﷺ نے اس کو نافذ کردیا[2]۔

د-عورت کا مالی ذمہ:

۱۳ - مرد کی طرح عورت کے لئے بھی مستقل مالی ذمہ ہے، اور اس کے لئے اپنے مال میں تصرف کا حق شریعت میں ایک طے شدہ مسئلہ ہے، بشرطیکہ عورت رشیدہ (ہوشیار) ہو، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[3] (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو) عورت اپنے سارے مال میں بلا کسی کی اجازت کے بامعاوضہ تصرف کرسکتی ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، رہا تبرع کے طور پر تصرف کرنا تو جمہور فقہاء کے نزدیک وہ اپنا سارا مال تبرع کرسکتی ہے، حنفیہ وشافعیہ و ابن المنذر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، اس کی دلیل یہ فرمانِ نبوی ہے: "یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن" (عورتو! صدقہ کرو اگرچہ اپنے زیور سے ہو) انہوں نے

(۱) حدیث: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۶۹) اور مسلم (۱/ ۴۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۸/ ۳۹۷۔
حدیث: "أجارت زینب زوجها أبا العاص......" کی روایت بیہقی (۹/ ۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۹/ ۲۱۳ طبع القدسی) میں ہے۔ اس کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ہر ایک کو دوسری سے تقویت ملتی ہے۔
(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

صدقہ کیا، اور حضور ﷺ نے ان کا صدقہ قبول کیا، ان سے کوئی سوال نہیں کیا یا تفصیل نہیں پوچھی[1] اور اسی وجہ سے وہ اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر تصرف کرسکتی ہے، کیونکہ عورت تصرف کی اہل ہے، اس کے اپنے مال میں اس کے شوہر کا کوئی حق نہیں ہے، لہذا عورت کو اس کے سارے تصرفات میں روکنے کا شوہر مالک نہیں۔

امام مالک کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت میں تہائی کی حد تک عورت تبرع کرسکتی ہے، اور تہائی سے زائد تبرع اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نہیں کرسکتی[2]۔

چونکہ عورت کے لئے مستقل مالی ذمہ حاصل ہے، اس لئے فقہاء نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ عورت دوسرے کی ضامن ہو، "المغنی" میں ہے: جس کا اپنے مال میں تصرف کرنا جائز ہے اس کا ضمان لینا بھی جائز ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ اس عقد کا مقصد مال ہے، لہذا عورت کی طرف سے صحیح ہے جیسا کہ بیع۔

یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو عورت کے لئے سارے مال کا تبرع جائز قرار دیتے ہیں، لیکن جو لوگ شوہر کی اجازت کے بغیر تہائی سے زائد کے تبرع کو جائز قرار نہیں دیتے، ان کے نزدیک تہائی مال کی حد تک یا اس سے کچھ زائد میں ضمان لینا جائز ہے، اس اعتبار سے کہ ضمان تبرع ہے۔ رہا تہائی سے زائد میں ضمان تو وہ درست ہے لیکن شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا[3]۔

ھ-کام کرنے کا حق:

۱۴ - اصل یہ ہے کہ عورت کی سب سے پہلی ذمہ داری گھر چلانا،

(۱) حدیث: "یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) الاختیار ۳/ ۹۱، ۹۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۲، المجموع ۱۲/ ۳۷۸، المغنی ۴/ ۵۱۳، ۵۱۴۔
(۳) منح الجلیل ۳/ ۲۴۵، المغنی ۴/ ۵۹۸۔

خاندان کی نگہداشت کرنا، اپنے بچوں کی تربیت اور شوہر کی اچھی طرح اطاعت کرنا ہے۔فرمانِ نبوی ہے: "المرأة راعية في بيت زوجها و مسئولة عن رعيتها" (عورت اپنے شوہر کے گھر کی نگراں ہے، اور اس سے اپنی زیر نگرانی افراد کے بارے میں بازپرس ہوگی)[۱]، وہ اپنے اوپر خرچ کی بھی ذمہ دار نہیں، کیونکہ اس کا نفقہ اس کے باپ یا اس کے شوہر پر واجب ہے، اسی لئے اس کا میدانِ عمل گھر ہے، اس کا گھریلو کام کاج جہاد کے برابر ہے[۲]۔

پھر بھی اسلام نے عورت کو کام کرنے سے نہیں روکا، چنانچہ وہ خرید وفروخت کرسکتی ہے، دوسرے کو وکیل بناسکتی ہے، دوسرا اس کو وکیل بناسکتا ہے، اپنے مال کے ذریعہ تجارت کرسکتی ہے، شرعی احکام وآداب کی حدود میں اس کو ایسا کرنے سے کوئی روک نہیں سکتا، اور اس لئے اس کو اجازت ہے کہ اپنے چہرہ اور ہاتھوں کو کھولے، فقہاء نے کہا: اس لئے کہ خرید وفروخت کے لئے چہرہ دکھانے اور لین دین کے لئے ہاتھ کھولنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

"الاختیار" میں ہے: مرد، آزاد اجنبی عورت کے صرف چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھ سکتا ہے، اس لئے کہ لین دین میں اس کی ضرورت پڑتی ہے، اور اجانب کے ساتھ معاملہ کرنے میں چہرہ کو پہچاننے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی اجازت اس لئے ہے تاکہ اگر اس کے امورِ معیشت کو انجام دینے والا کوئی نہ ہوتو بھی اس کی دنیاوآخرت کی ضرورتوں کے کام انجام پاتے رہیں[۳]۔

عورت کے لئے کام کے جواز کی نصوص کثرت سے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ عورت کو عمل کا حق حاصل ہے بشرطیکہ شوہر باہر نکلنے کی اجازت دے، اگر کام کے لئے باہر جانے کی ضرورت پڑے، اور وہ شوہر والی ہو اور اجازت دینے کا شوہر کا حق ساقط ہوجاتا ہے اگر وہ اس کا نفقہ دینے سے گریز کرے۔

"نہایۃ المحتاج" میں ہے: اگر شوہر تنگ دستی کے سبب نفقہ نہ دے سکے اور اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے تو ظاہر یہ ہے کہ شوہر کو تین روز تک مہلت دی جائے اور چوتھے روز کی صبح کو عورت نکاح فسخ کراسکتی ہے، اور بیوی کے لئے (گو کہ مالدار ہو) مہلت کے زمانہ میں دن میں کمائی وغیرہ کے ذریعہ نفقہ حاصل کرنے کے لئے نکلنا جائز ہے۔ شوہر اس کو روک نہیں سکتا، اس لئے کہ ممانعت وروکنا نفقہ کے مقابلہ میں ہوتا ہے[۱]۔

منتہی الارادات میں ہے: اگر شوہر تنگ دستی کے سبب نفقہ نہ دے سکے تو بیوی کو اختیار ہے کہ نکاح فسخ کرالے یا اس کے ساتھ رہے لیکن اس کو اپنے سے قربت نہ کرنے دے، اگر عورت شوہر سے خود کو نہ روکے، اور اس کو لطف اندوز ہونے دے تو شوہر اس کو کمانے سے نہیں روکے گا، اور نہ ہی اس کو اپنی تنگ دستی کے باوجود روکے رکھے گا اگر عورت نکاح فسخ نہ کرائے، اس لئے کہ یہ عورت کو نقصان پہنچانا ہے، خواہ عورت مالدار ہو یا فقیر، کیونکہ شوہر عورت کو اسی وقت روک سکتا ہے جب اس کا خرچہ دے، اور اس کی ضروریات پوری کرے[۲]۔

ایسا ہی حکم ہے اگر کام فرض کفایہ ہو۔ فتح القدیر میں ہے: اگر عورت دایہ ہو یا اس کا کسی دوسرے پر کوئی حق ہو یا کسی دوسرے کا اس پر کوئی حق ہو تو اجازت سے اور بلا اجازت نکل سکتی ہے، اور حاشیہ سعدی چلپی میں بھی مجموع النوازل کے حوالہ سے یہی لکھا ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "المرأة راعية في بيت زوجها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۹۳، قرطبی ۵/ ۳۴، ابن عابدین ۲/ ۶۷۲، ۶۸۸۔

(۳) المہذب ۱/ ۷۱، المغنی ۱/ ۶۰۱، الاختیار ۴/ ۱۵۶۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۴۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۵۴۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۰۸، حاشیہ سعدی چلپی برحاشیہ فتح القدیر ۳/ ۲۰۷۔

البتہ ابن عابدین نے فتح القدیر کی عبارت نقل کرنے کے بعد کہا: ’’البحر‘‘میں ’’خانیہ‘‘ کے حوالہ سے عورت کے نکلنے میں اجازت کی قید لگائی ہے، اس لئے کہ شوہر کا حق فرضِ کفایہ سے مقدم ہے [۱]۔

اسی طرح اگر عورت کے پاس مال ہو تو دوسرے کے ساتھ مل کر تجارت کرسکتی ہے، مثلاً دوسرے کے ساتھ شریک ہوجائے، یا دوسرے کو مال مضاربت کے طور پر دے دے، کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ جواہر الاکلیل میں ہے: بیوی کا مضاربت کا معاملہ کرنا، یعنی وہ مال کسی دوسرے کو جزوی نفع کے بدلہ تجارت کے لئے دے دے اس سلسلہ میں بالاتفاق بیوی پر پابندی نہیں عائد کی جائے گی، اس لئے کہ یہ تجارت ہے [۲]۔

۱۵- پھر اگر وہ اپنے شوہر کے ساتھ مل کر کام کرے تو اس کی کمائی خود اس کی ملکیت ہوگی، فتاوی ’’بزازیہ‘‘ میں ہے: میاں بیوی نے محنت کرکے مال کمایا تو اس کے بارے میں قاضی امام نے فتویٰ دیا کہ مال شوہر کا ہوگا، اس لئے کہ عورت اس کی مددگار ہے، ہاں اگر علاحدہ عورت کی کمائی ہو تو وہ عورت کی ہوگی۔ اور فتاوی میں ہے، ایک معلّمہ عورت ہے اس کا شوہر کبھی کبھی اس کا تعاون کردیتا ہے تو کمائی بیوی کی ہوگی، اور اگر دونوں مل کر بالی چنیں تو وہ ان کے درمیان آدھی آدھی ہوگی [۳]۔

اسی طرح باپ اپنی بیٹی کو کام کے لئے بھیج سکتا ہے، حاشیہ ابن عابدین میں ہے: باپ اپنی بیٹی کو کسی ایسی عورت کے حوالہ کرسکتا ہے جو اس کو کوئی حرفت سکھادے مثلاً بیل بوٹے بنانا، اور سلائی [۴]۔

اگر عورت کام کرتی ہے تو ضروری ہے کہ ان حدود میں رہ کر کام

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۶۵۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۲، منح الجلیل ۳/ ۲۸۱، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۶/ ۲۰۹۔

(۳) الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۵/ ۳۷۸۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷۱۔

کرے جو اس کی عزت وآبرو، پاک دامنی، اور شرافت کے تحفظ میں خلل انداز نہ ہو۔ اس کی تحدید یوں کی جاسکتی ہے:

(۱) کام گناہ کا نہ ہو مثلاً گانا، لہو ولعب اور معیوب نہ ہو، جو خاندان کے لئے باعث ننگ وعار ہو۔ البدائع اور الفتاوی الہندیہ میں ہے: اگر عورت اپنے کو کسی معیوب کام کے لئے مزدوری پر دے دے تو گھر والے اس اجارہ سے اس کو نکال سکتے ہیں، مثل مشہور ہے: آزاد عورت بھوکی رہ سکتی ہے لیکن اپنے پستان کی کمائی نہیں کھا سکتی۔

نوحہ کرنے والی عورت، اور طبلہ اور بانسری والے کے بارے میں جس نے مال کمایا، امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ معصیت ہے [۱]۔

(۲) کام ایسا نہ ہو جس میں اجنبی مرد کے ساتھ خلوت درکار ہو، البدائع میں ہے: امام ابوحنیفہ نے عورت کو خادم رکھنا، اور اس کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ یہ فتنہ کا سبب ہوسکتا ہے، اور یہی امام ابو یوسف وامام محمد کا قول ہے، خلوت تو اس لئے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت گناہ ہے اور خادم رکھنا اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ اس کو دیکھ لے، اور معصیت میں پڑ جائے [۲]۔

فرمانِ نبوی ہے: ’’لا یخلون رجل بامرأۃ إلا کان الشیطان ثالثھما‘‘ [۳] (جو مرد بھی کسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے، تو ان کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے) نیز اس لئے کہ خلوت میں ممنوع کے ارتکاب کا اندیشہ ہے [۴]۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱، ۵/ ۳۴۹، ابن عابدین ۵/ ۲۷۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۹۔

(۳) حدیث: ’’لا یخلون رجل بامرأۃ إلا کان الشیطان ثالثھما‘‘ کی روایت ترمذی (۴/ ۴۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۸، المغنی ۶/ ۵۵۳۔

(۴) یہ کہ کام کے لئے فتنہ پرور زیب وزینت کے ساتھ نہ نکلے۔

ابن عابدین نے کہا: جہاں پر عورت کے لئے باہر نکلنا ہم نے مباح قرار دیا ہے وہاں اس شرط کے ساتھ ہی مباح ہے کہ زیبائش کے ساتھ نہ نکلے، اور شکل وصورت اس انداز کی نہ بنائے کہ مردوں کے لئے باعث کشش اور میلان ہو، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُوْلَى" [۱] (اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو) نیز "وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا" [۲] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) اور فرمانِ نبوی ہے: "الرافلة في الزينة في غير أهلها كمثل ظلمة يوم القيامة لا نور لها" [۳] (اپنے گھر والوں کے علاوہ کے درمیان زیب وزینت کے ساتھ نازو انداز سے چلنے والی عورت کی مثال قیامت کے دن کی اس تاریکی کی طرح ہے جس میں روشنی نہ ہوگی)۔

سوم: عورت سے متعلق احکام:

عورت کے لئے قسم قسم کے فقہی احکام ہیں، کچھ کا تعلق شرمگاہ اور اس سے متصل اعضاء سے ہے، کچھ احکام شوہر کے ساتھ تعلق کی بنیاد پر اور کچھ احکام عبادات، ولایات (ذمہ داریاں ومناصب) یا جنایات وغیرہ کے ساتھ خاص ہیں۔

اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

دودھ پیتی بچی کا پیشاب جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا:

۱۶ - دودھ پیتی بچی جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا اور دودھ پیتا بچہ جس

(۱) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۳) حدیث: "الرافلة في الزينة في غير أهلها" کی روایت ترمذی

نے ابھی کھانا نہیں کھایا دونوں کے پیشاب کی نجاست دور کرنے کا حکم الگ الگ ہے، یہ شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے، چنانچہ ان کے نزدیک لڑکے کے پیشاب سے پاک کرنے کے لئے پانی کا چھینٹا مارنا کافی ہے جب کہ لڑکی کے پیشاب کے ازالہ میں یہ کافی نہیں، بلکہ عام نجاستوں کی طرح اس کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ام قیس بنت محصن کی حدیث ہے "أنها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى النبي ﷺ فأجلسه في حجره، فبال على ثوبه، فدعا بماء فنضحه ولم يغسله" [۱] (وہ اپنے ایک چھوٹے لڑکے کو جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا تھا، خدمتِ نبوی میں لے کر آئیں، آپ نے لڑکے کو اپنی گود میں بٹھایا، اس نے آپ ﷺ کے کپڑے پر پیشاب کردیا، آپ نے پانی منگا کر چھینٹا مار دیا، اور اس کو دھویا نہیں)، اور فرمان نبوی ہے: "إنما يغسل من بول الأنثى، و ينضح من بول الذكر" [۲] (صرف لڑکی کے پیشاب کو دھویا جائے گا لڑکے کے پیشاب پر چھینٹا ہی مارا جائے گا)۔

جب کہ حنفیہ ومالکیہ کے یہاں دونوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں، لڑکا ہو یا لڑکی، ان کا پیشاب لگنے پر اس کو دھویا جائے گا، اس لئے کہ وہ نجس ہے، کیونکہ یہ فرمانِ نبوی مطلق ہے: "استنزهوا من

= (۳/ ۶۱ ۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: اس حدیث کو ہم صرف موسی بن عبیدہ کے واسطے سے جانتے ہیں، اور موسی بن عبیدہ اپنے حفظ کے لحاظ سے حدیث میں ضعیف قرار دیے جاتے ہیں، گو کہ وہ صدوق (سچے) ہیں۔ دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۵، مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۶۰۲، ۳/ ۹۴۔

(۱) حدیث اُم قیس: "فدعا بماء فنضحه ولم يغسله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنما يغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۶۲ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۱۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۳۸ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

البول"[۱] (پیشاب سے بچا کرو)۔

عورت کے مخصوص حالات، حیض وحمل کے احکام:

۱۷- اللہ تعالیٰ نے فطری طور پر مرد وعورت میں سے ہر ایک کے اندر دوسرے کی طرف میلان رکھا ہے، اور ان کے درمیان شرعی تعلق کو تناسل وتوالد کے ذریعہ نوعِ انسانی کے پھیلنے کا ذریعہ بنایا ہے اور حیض وحمل، ولادت اور رضاعت کو عورت کے ساتھ خاص کردیا ہے۔

ان امور کے نتیجہ میں کچھ فقہی احکام سامنے آتے ہیں، جو اختصار کے ساتھ حسب ذیل ہیں:

(۱) حیض اور حمل لڑکی کے بلوغ کی علامت سمجھے جاتے ہیں۔

(۲) ان حالات میں اس سے عبادات کا بوجھ ہلکا کردیا جاتا ہے، چنانچہ دورانِ حیض نماز ساقط ہوجاتی ہے، اس کی قضاء نہیں کرے گی، ان دنوں میں افطار کرنا واجب ہے، بعد میں اس کی قضاء کرے گی، حمل یا رضاعت کے دوران افطار کرنا اس کے لئے جائز ہے، اگر روزہ کے سبب اس کو یا اس کے بچہ کو نقصان کا اندیشہ ہو۔

(۳) عدت شمار کرنے میں حیض اور حمل کا اعتبار ہے۔

(۴) حیض ونفاس کے دوران قرآن کی تلاوت، مسجد میں داخلہ اور شوہر کا اس سے وطی کرنا ممنوع ہے۔

(۵) حیض ونفاس کے ختم ہونے پر غسل واجب ہے۔

یہ فی الجملہ ہے،[۲] اس کی تفصیل اصطلاحات "حیض"، "حمل"، "نفاس" اور "رضاع" میں دیکھئے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۱۲، الاختیار ۱/ ۳۲، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۱/ ۱۰۸، المہذب ۱/ ۵۶، شرح منتہی الارادات ۱/ ۹۸، ۹۹۔
حدیث: "استنزھوا من البول" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۸ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور دارقطنی نے کہا: درست یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷۔

عورت کا دودھ:

۱۸- پاک ہونے میں عورت کا دودھ مرد کے دودھ سے (اگر مرد کو دودھ ہو) الگ نہیں، عورت کا دودھ بالاتفاق پاک ہے۔

ہاں فرق یہ ہے کہ عورت کے دودھ سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے[۱]۔

لیکن اگر مرد کو دودھ ہو تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: "رضاع"، "نکاح"۔

عورت کے لئے خصالِ فطرت (مسنون اعمال):

۱۹- خصالِ فطرت میں خاص طور پر عورت کے لئے مسنون یہ ہے کہ اگر اس کو داڑھی کا بال آجائے تو اس کو زائل کردے، اور موئے زیر ناف کے بارے میں سنت اس کے لئے اکھاڑنا ہے، اور ایک قول کے مطابق اس کا ختنہ واجب نہیں، ہاں اس کے لئے باعثِ عزت وکرامت ہے، اس کے لئے بال منڈانا ممنوع ہے[۲]۔

عورت کے قابل پردہ اعضاء:

۲۰- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ آزاد بالغہ عورت کا سارا بدن نماز کے تعلق سے قابل ستر ہے، حنابلہ کے یہاں چہرہ کے تعلق سے صحیح مذہب یہی ہے اور ایک روایت میں کفین کے تعلق سے بھی یہی مذہب ہے، اور ایک اور روایت میں ہے کہ دونوں ہتھیلیاں قابل ستر ہیں۔

ظاہر کفین کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، ظاہر

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۲۔

(۲) الاشباہ للسیوطی رص ۲۴۳ طبع الحلبی۔

روایت میں ہے کہ یہ قابل ستر ہیں، جب کہ "شرح المنیہ" میں ہے: اصح یہ ہے کہ وہ قابل ستر نہیں، شرنبلالی کے نزدیک معتمد یہی ہے۔

قدمین مالکیہ کے نزدیک اور مزنی کے علاوہ شافعیہ کے یہاں قابل ستر ہیں، حنابلہ کے یہاں مذہب اور بعض حنفیہ کی رائے یہی ہے۔

جبکہ حنفیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ قدمین قابل ستر نہیں، شافعیہ میں مزنی اور حنابلہ میں تقی الدین ابن تیمیہ کی یہی رائے ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "عورۃ" میں ہے۔

عورت کا بدن قابل پردہ ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "المرأة عورة"[2] (عورت قابل پردہ ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا یقبل اللہ صلاۃ حائض إلا بخمار"[3] (اللہ تعالیٰ حائضہ کی نماز بغیر دوپٹہ کے قبول نہیں کرتا)، حائضہ سے مراد بالغہ ہے۔

عورت کے چھونے سے وضو کا ٹوٹنا:

۲۱ - مرد اگر قابل شہوت عورت کو چھولے تو اس سے وضو کے ٹوٹ جانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه، ثم صلى ولم يتوضأ"[4] (حضور اکرم ﷺ نے کسی بیوی کو بوسہ لیا، پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا)۔

حضرت علی، ابن عباس، عطاء، طاؤس، حسن اور مسروق سے یہی مروی ہے۔

مالکیہ کے یہاں اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے اگر لذت کے لئے چھوئے یا چھونے کے وقت لذت محسوس ہوجائے، اور امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے کہ شہوت کے ساتھ عورت کو چھونا ناقض وضو ہے، لیکن اگر شہوت کے بغیر چھوئے تو ناقض نہیں، یہی علقمہ، ابوعبیدہ، نخعی، حکم، حماد، ثوری، اسحاق اور شعبی کا قول ہے۔

منہ کا بوسہ لینا مالکیہ کے یہاں علی الاطلاق ناقض ہے یعنی لذت کا قصد ہونے یا لذت پانے کی قید نہیں، البتہ اگر رخصت کرنے یا رحم وکرم کے لئے بوسہ دے تو ناقض نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک اور یہی امام احمد سے تیسری روایت ہے، چھونا بہر حال ناقض ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ"[1] (یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو) عام ہے۔

ناقابل شہوت چھوٹی بچی کو چھونا ناقض وضو نہیں، یہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کا مسلک سابقہ روایات کے مطابق ہے۔

اسی طرح محرم کا چھونا ناقض وضو نہیں، مالکیہ کے یہاں اصح اور شافعیہ کے یہاں اظہر یہی ہے، اور حنابلہ کے یہاں اس میں وہی سابقہ روایات ہیں[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وضو" میں دیکھیں۔

---

(۱) الزیلعی ۱/ ۹۶، ابن عابدین ۱/ ۲۷۱، ۲۷۲، الاختیار ۱/ ۴۶، الدسوقی ۱/ ۲۱۳، ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶، المہذب ۱/ ۷۱، المغنی ۱/ ۶۰۱، ۶۰۳، الانصاف ۱/ ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۳، منتہی الارادات ۱/ ۱۴۲۔

(۲) حدیث: "المرأة عورة" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "لا یقبل اللہ صلاۃ حائض إلا بخمار" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۱۵ طبع الحلبی) اور ترمذی (۲/ ۲۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔

(۴) حدیث عائشہ: "قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ" کی روایت = ترمذی (۱/ ۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن عبد البر نے (جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی ۱/ ۷۲ طبع المجلس العلمی میں ہے) اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۹۹، الاختیار ۱/ ۱۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰۳، القلیوبی ۱/ ۳۲، المغنی ۱/ ۱۹۲، ۱۹۴۔

حام غسل خانوں میں عورت کے جانے کا حکم:

۲۲- عام غسل خانوں میں عورتوں کے داخلہ کا حکم حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک کشف عورت اور ستر عورت پر مبنی ہے، اگر ستر عورت کے ساتھ ہو، اور کوئی عورت دوسری عورت کے قابل ستر عضو کو نہ دیکھ رہی ہو تو داخل ہونا جائز ہے، ورنہ داخل ہونا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک ناجائز ہے، امام مالک نے علی الاطلاق اس کو ناپسند کیا ہے، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک قول کراہت کا ہے اور دوسرا قول ہے کہ حرام ہے۔

حنابلہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ستفتح علیکم أرض العجم، و ستجدون فیھا حمامات، فامنعوا نساء کم إلا حائضا أو نفساء"[۱] (سرزمین عجم کو تم فتح کروگے، تمہیں وہاں غسل خانے ملیں گے، اپنی عورتوں کو ان میں جانے سے روکو، مگر یہ کہ حیض یا نفاس میں رہی ہوں)۔

لہٰذا عورت کے لئے کسی عذر حیض یا نفاس یا مرض کے سبب حمام میں داخل ہونا جائز ہے[۲]۔

نسوانیت کی علامات کا تحفظ:

۲۳- اسلام نے عورت کو اپنی نسوانیت کی علامات کے تحفظ کا پابند کیا ہے، چنانچہ اس کے لئے لباس یا گفتگو یا کسی بھی تصرف میں مردوں سے مشابہت اختیار کرنا حرام قرار دیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے، طبرانی میں یہ روایت ہے: "أن امرأۃ مرت علی رسول اللہ ﷺ متقلدۃ قوسا، فقال: "لعن اللہ المتشبھات من النساء بالرجال و المتشبھین من الرجال بالنساء"[۱] (ایک عورت کمان لٹکائے ہوئے رسول اللہ ﷺ کے پاس سے گزری تو آپ ﷺ نے فرمایا: مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر اور عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اللہ کی لعنت ہو)۔

ابن القیم نے لکھا ہے کہ عورت کا مرد بننا اور مرد کا ہجڑا بننا گناہ کبیرہ ہے[۲]۔

اسلام نے عورت کے لئے زینت کے ان تمام وسائل کو اختیار کرنے کی اجازت دی جو اس کی نسوانیت کا تحفظ کرسکیں، لہٰذا بالی لٹکانے کے لئے کانوں میں سوراخ کرنا اس کے لئے حلال ہے، فقہاء کہتے ہیں: عورتوں کے کانوں کو چھیدنے میں کوئی حرج نہیں، نیز بچیوں کے کانوں میں سوراخ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ لوگ عہد رسالت میں بلانکیر ایسا کرتے تھے، ابن القیم کہتے ہیں: عورت کو زیور پہننے کی ضرورت ہے، لہٰذا کانوں میں سوراخ کرنا اس

---

(۱) حدیث: "ستفتح علیکم أرض العجم....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۰۲ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۲۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔ منذری نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کے سبب اس کو معلول کہا ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۶/ ۵ شائع کردہ دار المعرفہ بیروت)۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۹۷، ۱۰۸ طبع میریہ، حاشیہ الحموی ۲/ ۱۷ طبع العامرہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۲، ۳۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۳۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۷/ ۵۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۳۷ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۲۳۱ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔

حدیث: "لعن اللہ المتشبھات من النساء بالرجال....." کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/ ۱۰۳) میں موجود ہے اور ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے الاوسط میں اپنے شیخ علی بن رازی سے روایت کیا ہے علی بن رازی کمزور ہیں اور بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۴۰۲۔

کے حق میں مصلحت ہے[۱]۔

عورت کے لئے ریشمی کپڑے اور سونے کو زینت کے لئے استعمال کرنا مباح ہے، مردوں کے لئے نہیں، اس لئے کہ یہ عورتوں کی زینت ہے، حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "حرام لباس الحرير و الذهب علی ذكور أمتي، و أحل لإناثهم"[۲] (میری امت کے مردوں کے لئے ریشمی کپڑا اور سونا استعمال کرنا حرام ہے، البتہ عورتوں کے لئے حلال ہے)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: عورت کے حق میں زیور پہننا مباح ہے، کیونکہ عورت کو شوہر کے لئے زینت اختیار کرنے اور اس کی خاطر سنورنے کی ضرورت ہے[۳]۔ اسی طرح وہ ہاتھوں میں مہندی لگا سکتی ہے، اپنے بالوں میں مہر دلگا سکتی ہے اور اس جیسی زینت کی دوسری چیزیں پہن سکتی ہے[۴]۔

پردہ کا وجوب اور اجنبی مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہونا:

۲۴- اگر عورت اپنی ضرورت سے باہر نکلے گی تو باپردہ نکلے گی، ابن عابدین نے کہا: اور جہاں ہم نے عورت کے لئے باہر نکلنا مباح کہا ہے وہ بغیر زیب و زینت ہی کے نکلے گی، اور اپنی شکل وصورت ایسی نہ بنالے جو مردوں کی کشش اور میلان کا باعث ہو[۵] فرمان باری ہے: "وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى"[۱] (اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو)۔

مجاہد نے کہا: عورت نکل کر مردوں کے سامنے چلتی تھی، "تبرج جاہلیت" سے یہی مراد ہے۔ قتادہ نے کہا ہے: ان کی چال میں لچک اور ناز وانداز ہوتا تھا، اس لئے اللہ نے اس سے منع کردیا[۲]۔

جائز نہیں کہ عورت لوگوں کے سامنے ایسے کپڑے میں آئے جس میں اس کے بدن کا کوئی حصہ ظاہر ہو جس کا چھپانا واجب ہے یا بدن جھلکے، اس لئے کہ اگر بدن ظاہر ہوجائے تو وہ درحقیقت کپڑا پہننے والی ننگی ہوگی[۳] اور فرمان نبوی ہے: "سيكون في آخر أمتي نساء كاسيات عاريات، علی رؤوسهن كأسنمة البخت، العنوهن فإنهن ملعونات"[۴] (میری اخیر امت میں کچھ عورتیں کپڑا پہننے کے باوجود ننگی ہوں گی، ان کے سروں پر بختی اونٹ کے کوہان کی طرح ہوگا، ان پر لعنت بھیجو، کیونکہ وہ لعنت زدہ ہیں)۔

"الفواکہ الدوانی" میں ہے: عورتیں ایسا باریک کپڑا نہ پہنیں کہ جب اپنے گھروں سے باہر نکلیں تو بدن جھلکے۔ باہر نکلنے کی قید اتفاقی ہے، حاصل یہ ہے کہ عورت کے لئے ایسا کپڑا پہننا حرام ہے، جس میں اس کا بدن ان لوگوں کی موجودگی میں دکھائی دے جن کے لئے اس کو دیکھنا حلال نہیں[۵]۔

عورت کے لئے کوئی ایسا کام کرنا جائز نہیں جو جاذب نظر ہو اور

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۷، تحفۃ المودود ص ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "حرام لباس الحرير والذهب علی ذكور......" کی روایت احمد (۳۹۲/۴ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۱۶۱/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسیٰ سے کی ہے حدیث اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۴، منح الجلیل ۱/ ۳۳، المغنی ۱/ ۷۷، ۵۸۸، ۵۹۱۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۳۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۹۲، ۳/ ۵۹۹، ۶۰۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳۔

(۴) حدیث: "سيكون في آخر أمتي نساء كاسيات عاريات......" کی روایت احمد (۲۲۳/۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا: اس کو احمد اور معاجم ثلاثہ میں طبرانی نے روایت کیا ہے احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۱۳۷ طبع القدسی)۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۶۔

فتنہ کا سبب ہو، فرمان باری ہے: "وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ"[1] (اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہوجائے) ابن کثیر نے کہا: دور جاہلیت میں عورت اگر راستہ میں چلتی اور بے آواز کا پازیب پہنے ہوتی تو پاؤں زمین پر مارتی تاکہ پازیب کی آواز مردوں کو سنائی دے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمان عورتوں کو اس سے منع فرمایا، اسی طرح کوئی بھی در پردہ سنگار ہو اور عورت کی حرکت سے ظاہر ہوجائے تو اس ممانعت میں داخل ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ"۔

اسی طرح گھر سے نکلتے وقت عورت کے لئے عطر اور خوشبو لگانا ممنوع ہے کہ مرد سونگھیں، فرمان نبوی ہے: "كل عين زانية، والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا"[2] (ہر نگاہ زنا کار ہے، عورت اگر عطر لگا کر مجلس سے گذرے تو ایسی اور ایسی ہے) یعنی زنا کار ہے۔

عورتوں کو بیچ راستے میں چلنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ حضرت حمزہ بن ابو اُسید انصاری اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو مسجد کے باہر جب کہ راستہ میں مردوں اور عورتوں کا اختلاط تھا عورتوں سے فرماتے ہوئے سنا: "استأخرن، فإنه ليس لكن أن تحققن الطريق، عليكن بحافات الطريق"[3] (تم (عورتیں) پیچھے ہٹ جاؤ، بیچ راستہ سے چلنا تمہارے لئے درست نہیں ہے، تم لوگوں کو راستہ کے کنارہ ہی سے چلنا چاہئے)۔

عورت کا اجنبی مرد کے ساتھ خلوت کرنا کسی بھی کام کے دوران ناجائز ہے اور خلوت سے مراد یہ ہے کہ عورت مرد کے ساتھ ایسی جگہ ہو جہاں تیسرے کے آنے کا اندیشہ نہ ہو، دیکھئے: "خلوت"۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا: میں مکروہ سمجھتا ہوں کہ مرد کسی آزاد عورت کو مزدوری پر رکھے، اس سے خدمت لے، اور خلوت کرے، اس لئے کہ اجنبی عورت سے خلوت کرنا گناہ ہے[1]۔ اور فرمان نبوی ہے: "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما"[2] (جب بھی کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے ان کا تیسرا شیطان ہوتا ہے)۔

مردوں اور عورتوں کا مشکوک اختلاط ممنوع ہے جس کی تفصیل اصطلاح "اختلاط" میں گزر چکی ہے[3]۔

عبادت سے متعلق عورت کے خصوصی احکام:

۲۵- اصل یہ ہے کہ اہلیت عبادت میں مرد اور عورت کے مابین کوئی فرق نہیں۔

البتہ چونکہ عورت کو پردہ اور اجنبی مردوں کے ساتھ مشکوک اختلاط سے بچنے کا حکم ہے، اس لئے عورت کی عبادت کے لئے بعض خصوصی

---

(۱) سورۂ نور / ۳۱۔

(۲) حدیث: "كل عين زانية، والمرأة إذا استعطرت......" کی روایت احمد (۴/ ۴۱۸ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۵/ ۱۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۳) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۶۰۲۔

حدیث: "استأخرن فإنه ليس لكن......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۴۲۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد میں جہالت ہے

= (میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۴۶۵ طبع الحلبی)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۴، منتہی الارادات ۳/ ۷، المغنی ۶/ ۵۵۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۸، ۲۵۷، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/ ۲۹۶۔

(۲) حدیث: "لا يخلون رجل بامرأة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۲/ ۲۹۰۔

احکام ہیں [1] مثلاً:

(الف) اذان واقامت: اصل یہ ہے کہ عورت اذان یا اقامت نہ کہے، دیکھئے: ''اذان'' اور ''اقامت'' کی اصطلاحات۔

(ب) عورت مردوں کی امامت نہ کرے، بلکہ بعض مذاہب میں اس کے لئے عورتوں کی امامت بھی مکروہ ہے [2]، دیکھئے: ''امامت'' کی اصطلاح۔

(ج) کسی عورت کی امامت میں عورتوں کی باجماعت نماز: حنفیہ و مالکیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ اس حالت میں عورتوں کے لئے جماعت مشروع نہیں، اس میں شافعیہ وحنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان کے لئے جماعت مندوب ہے اگر چہ مردان کی امامت نہ کریں۔ اس کی تفصیل ''صلاۃ الجماعۃ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(د) عورت کا مردوں کے ساتھ جمعہ، عیدین اور جماعت کی نماز میں شریک ہونا: جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں نماز جماعت کے لئے عورت کی حاضری جائز ہے، اسی طرح جمعہ وعیدین میں شریک ہونا جائز ہے [3]، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلاۃ الجماعۃ''، ''صلاۃ الجمعۃ'' اور ''صلاۃ العیدین'' کی اصطلاحات۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، العنایہ شرح الہدایہ ۱/ ۲۲۱ طبع داراحیاء التراث، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۸، ۳۸۹، المغنی ۱/ ۴۱۳، ۴۲۲، کشاف القناع ۱/ ۲۳۲، ۲۳۶۔

(۲) الاختیار ۱/ ۵۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۰۲، لابی یعلی رص ۸۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹۹ طبع ریاض، منتہی الارادات ۱/ ۲۶۰، ۲۶۳، المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۳۵، ۱۳۶ طبع المکتبۃ العالمیہ فجالہ، تحقیق محمد نجیب مطیعی۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۶، المجموع ۴/ ۸۲، ۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، منتہی الارادات ۱/ ۲۴۵، المغنی ۲/ ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳۔

ھ- عورت کا طریقۂ نماز:

۲۶- اصل یہ ہے کہ عبادات کی ادائیگی میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ عورت کے لئے نماز میں کچھ خصوصی حالتیں ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے:

مستحب یہ ہے کہ عورت رکوع میں خود کو سمیٹ لے یعنی اپنی کہنیوں کو اپنے پہلو سے لگالے، ان سے علاحدہ دور نہ رکھے، رکوع میں تھوڑا سا جھکے، سہارا نہ لے، اپنی انگلیوں کو کھول کر نہ رکھے، بلکہ ان کو ملا لے، اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھے، اپنے گھٹنے کو جھکا لے، اور اپنی کہنیوں کو اپنے بدن سے لگالے۔

سجدہ میں اپنے بازو کو زمین پر رکھ دے، سمٹ جائے، اپنا پیٹ اپنی رانوں سے ملا لے، اس لئے کہ اس میں پردہ زیادہ ہے، مردوں کی طرح اس کے لئے رانوں کو پیٹ سے الگ رکھنا مسنون نہیں، اس لئے کہ حضرت یزید بن ابی حبیب کی حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ مر علی امرأتین تصلیان، فقال: "إذا سجدتما فضما بعض اللحم إلی بعض، فإن المرأة لیست في ذلک کالرجل"'' [1] (حضور اکرم ﷺ کا گزر دو عورتوں کے پاس سے ہوا جو نماز میں تھیں، آپ نے فرمایا: جب تم سجدہ میں جاؤ تو گوشت کو گوشت سے ملا لو، اس لئے کہ اس میں عورت مرد کی طرح نہیں ہے)۔

نیز اس لئے کہ وہ قابل ستر ہے، لہذا سمٹنا اس کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ اسی طرح مناسب ہے کہ عورت اپنے دوپٹہ کو دبیز

---

(۱) حدیث: "إذا سجدتما فضما بعض اللحم......" کی روایت ابوداؤد نے اپنی مراسیل (تحفۃ الاشراف للمزی ۱۳/ ۴۱۹ طبع الدار القیمہ) میں حضرت یزید بن ابی حبیب سے مرسلاً کی ہے، اور اس کی اسناد میں ارسال کی وجہ سے ضعف ہے

رکھے اور رکوع سجدہ کرتے وقت اس کو دور رکھے تا کہ اس کا بدن نہ جھلکے، اور اپنی آواز پست رکھے، چہار زانو ہو کر بیٹھے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ عورتوں کو حکم دیتے تھے کہ نماز میں چہار زانو ہو کر بیٹھیں، یا اپنے دونوں پاؤں کو اپنے داہنی طرف نکال لے اور یہ چہار زانو ہو کر بیٹھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کا اکثر عمل یہی ہے اور مردوں کے بیٹھنے کے طریقہ سے مشابہ تر ہے، یہی امام شافعی و امام احمد کا قول ہے۔

نیز عورتوں کے لئے مستحب ہے کہ نماز کے بعد مردوں سے پہلے لوٹ جائیں، تا کہ مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہو، حضرت ام سلمہ کی روایت ہے حضور ﷺ جب سلام پھیرتے تو سلام پورا ہوتے ہی عورتیں اٹھ کھڑی ہوتیں اور آپ اٹھنے سے قبل تھوڑی دیر اپنی جگہ پر ٹھہرے رہتے، ام سلمہ کہتی ہیں: اللہ اعلم ہمارا خیال یہ ہے کہ ایسا آپ اس لئے کرتے تھے تا کہ مردوں کے پہنچنے سے قبل عورتیں لوٹ جائیں[1]۔

و- حج:

۲۷- عورت پر حج کی فرضیت سے متعلق دو امور ہیں:

اول: وجوب کے بارے میں جس کی تشریح یہ ہے:

یہ طے ہے کہ زاد و راحلہ وغیرہ کی استطاعت علی الاطلاق حج کے وجوب کی شرط ہے، اور عورت کے تعلق سے مزید یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا محرم ہو۔ اس کی دلیل اس سلسلہ کی احادیث ہیں، یہ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۳۹، البدائع ۱/ ۲۱۰ حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۰، المہذب ۱/ ۸۲، ۸۳، المجموع ۳/ ۴۵۵، ۴۵۶، منتہی الارادات ۱/ ۹۳، کشاف القناع ۱/ ۳۶۴، ۳۹۴، المغنی ۱/ ۵۶۰، ۵۶۲۔
حدیث "کان إذا سلم النبي ﷺ قام النساء....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳۴ طبع سلفیہ) نے کی ہے۔

مسئلہ متفق علیہ ہے۔

البتہ شوہر یا محرم کے بغیر عورت پر حج فرض ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ اس پر حج واجب نہیں، اس لئے کہ اگر اس کے ساتھ شوہر یا محرم نہ ہو تو اس کے لئے اندیشہ ہے، کیونکہ عورتیں تختہ پر رکھے ہوئے گوشت کی مانند ہیں (ہر کوئی اس پر ہاتھ ڈال سکتا ہے) سوائے ان کے جن کی طرف سے کوئی دفاع کرنے والا ہو[1]۔ اس سلسلہ میں اختلاف و تفصیل ہے جسے "حج" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

یہ حکم حج فرض کے بارے میں ہے، رہا نفلی حج تو شوہر یا محرم کے بغیر اس کے لئے نکلنا جائز نہیں[2]۔

دوم: بعض اعمال کے بارے میں حج اور عمرہ کے ارکان میں عورت مرد کی طرح ہے، البتہ بعض افعال میں مرد سے الگ ہے۔

ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

سلے ہوئے کپڑے پہنے گی، مثلاً قمیص، قباء، پائجامے، خفین اور جس میں پردہ زیادہ ہو، اس لئے کہ اس کا بدن قابل پردہ ہے، البتہ نقاب نہیں لگائے گی، نہ دستانے پہنے گی[3] اس مسئلہ میں اختلاف و تفصیل ہے، دیکھئے: "احرام" کی اصطلاح۔

طواف میں عورت پر رمل نہیں، میلین اخضرین کے درمیان سعی کرتے وقت تیزی سے نہ دوڑے، نیز اس پر اضطباع واجب نہیں[4]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۴۶، البدائع ۲/ ۱۲۳، المغنی ۳/ ۲۳۶، ۲۳۷، کشاف القناع ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵۔
(۲) منح الجلیل ۱/ ۴۴۰، الدسوقی ۲/ ۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۷، المجموع شرح المہذب ۷/ ۶۰، ۶۱ شائع کردہ مکتبۃ الارشاد، المغنی ۳/ ۲۳۷۔
(۳) البدائع ۲/ ۱۸۵، ۱۸۶، ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، منح الجلیل ۱/ ۵۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۹، المجموع ۷/ ۳۲۹، المغنی ۳/ ۳۲۸، ۳۲۹۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۱، ۵۴، ۵۵، المجموع ۷/ ۳۳۰، المغنی ۳/ ۳۹۴، ۳۷۲۔

عورت کے لئے تقصیر جائز ہے، حلق جائز نہیں [1]، دیکھئے: "حج" کی اصطلاح۔

تلبیہ میں آواز محض اتنی بلند کرسکتی ہے کہ ساتھ والی عورت سن لے، دیکھئے: "حج" اور "تلبیہ" کی اصطلاحات۔

ز- گھر سے نکلنا:

۲۸ - اگر عورت شادی شدہ ہو تو اس کا گھر سے نکلنا شوہر کی اجازت پر موقوف ہے، حضرت ابن عمر کی روایت ہے "رأیت امرأة أتت إلی النبي وقالت: یا سول اللّٰہ ما حق الزوج علی زوجته؟ قال: حقه علیها أن لا تخرج من بیتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنها اللّٰہ و ملائکة الرحمة و ملائکة الغضب حتی تتوب أو ترجع" [2] (میں نے ایک عورت کو دیکھا، وہ خدمت نبوی میں آئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! بیوی پر شوہر کا کیا حق ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا حق یہ ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اپنے گھر سے نہ نکلے۔ اگر بے اجازت نکل جائے تو اس پر اللہ کی لعنت، رحمت کے فرشتوں اور غضب کے فرشتوں کی لعنت ہے تا آنکہ توبہ کرلے یا لوٹ آئے)، نیز اس لئے کہ شوہر کا حق واجب ہے، لہذا غیر واجب کے لئے اس کا ترک کرنا جائز نہیں۔

بیوی کا شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نکلنا اس کو ناشزہ بنادیتا ہے، اور فی الجملہ اس کے نفقہ کے حق کو ساقط کردیتا ہے، تاہم شوہر کے لئے مناسب نہیں کہ اس کو اپنے والدین سے ملاقات اور ان کی

(۱) البدائع ۲/ ۱۴۱، الدسوقی ۲/ ۳۶، المہذب ۱/ ۲۳۵، المغنی ۳/ ۳۹۰، منح الجلیل ۱/ ۴۸۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۴، المغنی ۳/ ۳۳۰۔

(۲) حدیث: "حق الزوج علی زوجته أن لا تخرج ....." کی روایت بزار نے اپنی مسند میں کی ہے اور اس کی اسناد میں حسین بن قیس ہیں جو ضعیف ہیں جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۳۰۷ طبع القدسی) میں ہے۔

عیادت سے روکے، اس لئے کہ ملاقات نہ کرنا ایک طرح کی نافرمانی اور قطع رحمی ہے۔

اسی طرح غیر مناسب ہے کہ اس کو مسجد میں نماز پڑھنے، جمعہ، عیدین اور درس و وعظ میں شرکت سے روکے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا تمنعوا إماء اللّٰہ مساجد اللّٰہ" (اللہ کی بندیوں کو مسجدوں میں آنے سے نہ روکو) اور ایک روایت میں ہے: "إذا استأذنت أحدکم امرأته إلی المسجد فلا یمنعها" [1] (اگر تم میں سے کسی کی بیوی مسجد میں آنے کے لئے اجازت مانگے تو اس کو نہ روکو)۔

لیکن اس میں قید یہ ہے کہ عورت کے لئے کوئی اندیشہ نہ ہو، اور اس کے نکلنے میں فتنہ کا ڈر نہ ہو، اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو شوہر اس کو روک سکتا ہے، متأخرین حنفیہ نے عورت کے نکلنے کو کہ بوڑھی ہو، زمانہ کے بگاڑ کے مدنظر مکروہ کہا ہے۔ اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے: "لو أن رسول اللّٰہ رأی ما أحدث النساء لمنعهن المسجد کما منعت نساء بني إسرائیل" [2] (اگر رسول اللہ ﷺ عورتوں کے ان نئے کرتوتوں کو دیکھتے تو ان کو مسجد میں جانے سے یقیناً منع کردیتے جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کو منع کیا گیا تھا)۔

(۱) حدیث: "لا تمنعوا إماء اللّٰہ مساجد اللّٰہ" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، البدائع ۲/ ۳۳۱، الہدایہ ۲/ ۴۰، الدسوقی ۲/ ۳۴۳، منح الجلیل ۱/ ۲۲۴، المہذب ۲/ ۶۷، المجموع ۴/ ۸۳، المغنی ۷/ ۲۰، منتہی الارادات ۱/ ۲۵۳۔

حدیث عائشۃ: "لو أن رسول اللّٰہ ﷺ رأی ما أحدث النساء ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ح۔نفلی عبادات:

۲۹۔نفلی عبادات میں بھی عورت اپنے شوہر کی اجازت کی پابند ہے، لہذا شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر نفل نماز یا روزہ یا حج یا اعتکاف نہیں کرسکتی، اگر ان کی وجہ سے شوہر کے حقوق کی ادائیگی میں خلل ہو، اس لئے کہ شوہر کا حق فرض ہے، لہذا نفل کی خاطر اس کو چھوڑنا جائز نہیں، نیز اس لئے کہ شوہر کو عورت سے استمتاع کا حق ہے اور دوران روزہ و حج و اعتکاف یہ اس کے لئے ممکن نہیں رہے گا، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه"(۱) (کسی عورت کے لئے حلال نہیں کہ اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ رکھے)۔ اسے بخاری نے نقل کیا ہے۔

اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے یا حج یا اعتکاف کرلے تو شوہر اس کا روزہ تڑوا سکتا ہے، اس سے حج کا احرام ختم کرا سکتا ہے اور اس کو اعتکاف سے نکال سکتا ہے، کیونکہ اس میں عورت کی طرف سے دوسرے کے حق کو اس کی اجازت کے بغیر ضائع کرنا ہے، اس لئے صاحب حق اس کو روک سکتا ہے۔

یہ متفق علیہ ہے، البتہ شافعیہ نے اس روزے کو مستثنیٰ کیا ہے جس کے رکھنے کی تاکید ہے، مثلاً صوم عرفہ وعاشوراء، ان روزوں کی تاکید زیادہ ہے اس لئے شوہر ان سے نہیں روکے گا، اسی طرح مطلق نفل نماز کو مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ اس کا وقت مختصر ہوتا ہے۔

اگر شوہر عورت کو نفلی روزہ یا حج یا اعتکاف کی اجازت دے دے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک شوہر اس کو روزہ یا اعتکاف سے روک سکتا ہے اگر چہ وہ اسے شروع کرچکی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ، حفصہ وزینب کو اعتکاف کی اجازت دی، پھر ان کو منع کردیا، حالانکہ وہ اعتکاف میں بیٹھ چکی تھیں، چنانچہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ ذكر أن يعتكف العشر الأواخر من رمضان، فاستأذنته عائشة فأذن لها، وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت، فلما رأت ذلك زينب بنت جحش أمرت ببناء فبني لها۔ قالت: وكان رسول الله ﷺ إذا صلى انصرف إلى بنائه، فأبصر الأبنية فقال: ماهذا؟ قالوا: بناء عائشة وحفصة وزينب۔ فقال رسول الله ﷺ: آلبر أردن بهذا؟ ما أنا بمعتكف"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے اخیر عشرہ کے اعتکاف کا ذکر فرمایا تو حضرت عائشہؓ نے آپ سے اعتکاف کی اجازت مانگی، آپ نے اجازت دے دی، حضرت حفصہ نے عائشہ سے کہا کہ ان کے لئے اجازت لے لیں، انہوں نے اجازت لے لی، یہ دیکھ کر حضرت زینب بنت جحش نے خیمہ لگانے کا حکم دیا، ان کا خیمہ لگ گیا۔ حضور ﷺ نماز کے بعد اپنے خیمے کی طرف جاتے تھے، ان سارے خیموں کو دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا: یہ کیا ہے؟ بتایا گیا کہ عائشہ، حفصہ اور زینب کے خیمے ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا انہوں نے نیکی کا ارادہ کیا ہے؟ میں اعتکاف نہیں کروں گا)۔

حنفیہ کے نزدیک اب شوہر اس کو نہیں روک سکتا، اس لئے کہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس سے استمتاع کے منافع کا مالک اس کو بنادیا۔ عورت مالک بننے کی اہل ہے، لہذا شوہر اس سے رجوع

---

(۱) حدیث: "لايحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۲۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ ذكر أن يعتكف العشر الأواخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۸۵، طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں کرسکتا جب کہ مالکیہ کے نزدیک عبادت شروع کرنے سے قبل شوہر اس کو منع کرسکتا ہے، شروع کرنے کے بعد نہیں۔

عورت نے اپنے ذمہ جو نذر واجب کی ہو وہ اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہو تو شوہر اس کو منع کرسکتا ہے، یہ متفق علیہ ہے۔

اگر شوہر کی اجازت سے ہو اور معین زمانہ میں ہو تو شوہر اس کو منع نہیں کرسکتا۔

اگر زمانہ مبہم وغیر معین ہو تو مالکیہ کے نزدیک منع کرسکتا ہے الا یہ کہ عورت اس کو شروع کرچکی ہو اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اس میں دو رجحانات ہیں (۱)۔

عورتوں کے مناصب پر فائز ہونے سے متعلق احکام:

۳۰- ولایات ومناصب جیسے امامت، قضاء، وصایت، حضانت وغیرہ ایسی ذمہ داریاں ہیں جن کے لئے خصوصی جسمانی ونفسیاتی صلاحیت ضروری ہے، مثلاً طاقت، صلاحیت، تجربہ، نگرانی، شفقت اور صحیح وبروقت اقدام کی صلاحیت۔ صفات کی ضرورت کے لحاظ سے یہ مناصب الگ الگ ہوتے ہیں۔

اگر بعض مناصب میں مرد عورتوں پر مقدم ہیں تو اس کی وجہ ہر ایک کا فطری اختلاف اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی ہر ایک کو امتیازی خصوصیات ہیں۔

اسی طرح بعض ولایات وذمہ داریوں میں عورتوں کا مقدم ہونا ان کی تخلیق اور فطری صلاحیت کی مناسبت کی وجہ سے ہے۔

قرافی نے کہا: پیش نظر رہے کہ ہر ولایت وذمہ داری میں ایسے کو مقدم کرنا واجب ہے جو اس کے مفادات کو بخوبی انجام دے سکے، اس سے کم تر کو اس میں مقدم نہیں کیا جائے گا، چنانچہ جنگ کی ذمہ داری اسی کو دی جائے گی جو لڑائی کے داؤ پیچ اور فوجی نظم وضبط سے خوب واقف ہو، قضاء میں ایسے شخص کو مقدم رکھا جائے گا جو شرعی احکام کو جانتا ہو فریقین کے دلائل اور ان کے مکر وفریب کو خوب خوب سمجھتا ہو، اور یتیم کی امانت میں اس کو مقدم کیا جائے گا جو یتیموں کے مال کو بڑھانے اور نفقات کے اموال کا اندازہ لگانے میں ماہر ہو۔

حضانت کے باب میں عورتیں مردوں پر مقدم ہیں، اس لئے کہ بچوں پر زیادہ صبر کرسکتی ہیں، ان میں شفقت ورحمت زیادہ ہوتی ہے، اسی وجہ سے عورتوں کو اس میں مقدم اور مردوں کو مؤخر کیا گیا، جب کہ امامت اور جنگ جیسی ذمہ داریوں میں عورتوں کو مؤخر کیا گیا، اس لئے کہ مردوں میں بمقابلہ عورتوں کے ان ذمہ داریوں کی انجام دہی کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے (۱)۔

قضاء ان ذمہ داریوں میں سے ہے جس میں جمہور فقہاء کے نزدیک مرد مقدم ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک حد اور قصاص کے علاوہ میں عورت فیصلہ کرسکتی ہے، البتہ اس کو قاضی بنانا مکروہ ہے، اس کو قاضی بنانے والا گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس میں مردوں سے گفتگو ہوگی، حالانکہ عورتوں میں بنیادی چیز پردہ ہے۔ ابن عابدین نے کہا: اگر عورت حد یا قصاص میں فیصلہ کردے اور یہ فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا جائے اور وہ اس کے جواز کا قائل ہو اور وہ اس فیصلہ کو نافذ کردے تو دوسرا کوئی قاضی اس کو منسوخ نہیں کرسکتا (۲)۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۴، ابن عابدین ۲/ ۱۲۲، ۱۲۹، الدسوقی ۱/ ۵۴۵، منح الجلیل ۱/ ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۹، ۴۵۵، ۳، ۴۳۹، المہذب ۱/ ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۴۴، المجموع ۶/ ۴۶۳، ۴۰۹، المغنی ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۴۰، منتہی الارادات ۱/ ۴۶۳، ۴۶۷۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۵۸ فرق نمبر ۹۶، ۱۱۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۵۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۹، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/ ۲۴، الاختیار ۲/ ۸۴، ابن عابدین ۴/ ۳۵۶۔

ابن جریر طبری سے منقول ہے کہ وہ قاضی کے لئے مرد ہونا شرط قرار نہیں دیتے، اس لئے کہ عورت مفتی ہوسکتی ہے، لہذا اس کا قاضی ہونا بھی جائز ہے۔

عورت کے لائق ذمہ داریوں میں سے شہادت، وصایت اور وقف کی نگرانی ہے۔ ابن عابدین نے کہا: عورت وقف کی نگراں، یتیم کی وصی اور گواہ ہونے کی اہل ولائق ہے، لہذا اس کو اوقاف کی نگرانی اور اس میں گواہی کے لئے برقرار رکھنا درست ہے[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: اکثر اہل علم کے قول کے مطابق عورت کو وصی بنانا درست ہے، شریح سے یہی مروی ہے، مالک، ثوری، اوزاعی، اسحاق، شافعی، ابوثور اور اصحاب رائے کا یہی قول ہے، اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہ کو وصی بنایا نیز اس لئے کہ وہ شہادت کی اہل ہے، اس لئے مرد کے مشابہ ہوگئی[2]۔

خطیب شربینی نے کہا: تمام شرائط کے پائے جانے پر بچوں کی ماں دوسری عورتوں سے اولی ہے، کیونکہ اس میں بھرپور شفقت ہے اور اس میں اصطخری کے اختلاف سے نکلنا ہے، اصطخری کی رائے ہے کہ باپ اور دادا کے بعد ماں ہی کو ولایت حاصل ہے اور اس وجہ سے ماں دوسرے مردوں سے بھی اولی ہے، اگر اس میں صلاحیت اور فائدہ اٹھانے کی اہلیت وغیرہ ہو ورنہ نہیں، اذرعی نے کہا: کتنے ہی محبت وشفقت والے اپنے ماتحت کے لئے منافع اور مکمل مفادات کی تحصیل نہیں کراسکتے[3]۔

علاوہ ازیں عورت کی گواہی جمہور کے نزدیک صرف اموال اور

(۱) ابن عابدین ۳۵۶/۴۔

(۲) المغنی ۱۳۷/۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۷۵/۳۔

اس کے متعلقات میں ہوگی، جب کہ حنفیہ کے نزدیک حدود وقصاص کے علاوہ میں ہوگی۔ عورت کی گواہی مرد کی گواہی کی آدھی ہوگی، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ"[1] (پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں)۔

مردوں کے بغیر تنہا عورت کی گواہی ان امور میں مقبول ہے جس کی اطلاع مردوں کو نہیں ہوتی[2]، اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادت'' میں دیکھئے۔

صغیر کے مال کی ولایت جمہور فقہاء کے نزدیک مردوں کے لئے ہوگی، اس لئے کہ ولایت کا ثبوت شرع سے ہے جو عورت کے لئے ثابت نہیں ہے، ہاں عورت کو وصی بنانا جائز ہے، وہ وصی بنانے کی وجہ سے وصی بن جائے گی۔ شافعیہ میں سے اصطخری کی رائے (جو ان کے یہاں خلاف اصح ہے) اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی اور ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ باپ اور دادا کے بعد ماں کو ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ وہ والدین میں سے ایک فرد ہے، اور بیٹے کے لئے اس کے اندر شفقت زیادہ ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح میں عورت کو ولایت حاصل نہیں، اس لئے کہ عورت نہ خود اپنا نکاح کرنے کی مالک ہے اور نہ دوسرے کا، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "لا تنكح المرأة المرأة، ولا المرأة نفسها"[3] (عورت کسی عورت کا نکاح نہیں کرسکتی، اور نہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے)، امام ابوحنیفہ، امام زفر، امام حسن

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۳۷۲/۴، المغنی ۱۵۱/۹، ۱۵۶، الفواکہ الدوانی ۳۰۴/۲۔

(۳) حدیث: "لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها" کی روایت دارقطنی (۲۲۷/۳ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے اس کی اسناد حسن ہے۔

بن زیاد کے نزدیک اور امام ابو یوسف سے ظاہر روایت یہ ہے کہ عورت اپنی شادی اور ولایت یا وکالت کی وجہ سے دوسرے کی شادی کرا سکتی ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ"[1] (تو کوئی گناہ تم پر نہیں اس باب میں جسے وہ (بیویاں) اپنے بارے میں شرافت کے ساتھ کریں)۔

آیت میں نکاح اور فعل کو عورتوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی عبارت درست اور نافذ ہے، کیونکہ ان کی طرف یہ نسبت مستقل طور پر ہے، اس لئے کہ ان کے ساتھ کسی اور کا ذکر نہیں، اور روایت میں آیا ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کی شادی اس کی رضامندی سے کردی، اس کے اولیاء نے آکر حضرت علیؓ کے سامنے مسئلہ پیش کیا، حضرت علیؓ نے اس نکاح کو جائز قرار دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح درست ہے۔ حضرت علیؓ نے ولی کے بغیر نکاح کو اس لئے جائز قرار دیا کہ اولیاء غائب تھے، اس لئے کہ عورت نے خالص اپنے حق میں تصرف کیا اور اس میں دوسرے کا نقصان نہیں، اس لئے نافذ ہوگا، جیسا کہ اپنے مال میں اس کا تصرف کرنا جائز ہے اور نکاح میں ولایت بمقابلہ مال جلد ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نکاح اس کا خالص حق ہے، یہاں تک کہ عورت کے مطالبہ کرنے پر ولی کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور عورت اپنے حقوق وصول کرنے کی اہل ہے[2]۔ اس کی تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۱۱، ۳۱۲، الاختیار ۳/ ۹۰، ۹۱، منح الجلیل ۲/ ۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۶۳، المہذب ۱/ ۳۳۵، ۳۶/۲، المقنع ۳/ ۱۴۱، نیل المآرب ۱/ ۴۰۰، ۴۰۱، المغنی ۶/ ۴۶۵۔

عورت سے متعلق احکام جنایات:

۳۱- عام علماء کی رائے ہے کہ قصاص کے احکام میں فی الجملہ مرد وعورت میں کوئی فرق نہیں، عورت کو مرد کے بدلہ اور مرد کو عورت کے بدلہ قتل کیا جائے گا[1]۔

البتہ دیات کے بارے میں بعض فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے[2]۔ اس کی تفصیل ''دیت'' میں دیکھیں۔

مادہ جانور

۳۲- مادہ جانور کے کچھ خاص احکام ہیں جو اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

الف- اونٹ کی زکاۃ:

اونٹ کی زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ مادہ لی جائے اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر بنت مخاض نہ ہو یا عیب دار ہو تو اس کی جگہ پر ابن لبون لینا جائز ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک اونٹ کی زکاۃ میں نر اسی وقت جائز ہے جب کہ اس کو مادہ کی قیمت سے موازنہ کرکے لیا جائے۔

گائے اور بکری میں اس کے برخلاف مالک کو اختیار ہے[3]۔ تفصیل کی جگہ اصطلاح ''زکاۃ'' ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۷، ۳۱۰، الاختیار ۵/ ۲۷، منح الجلیل ۴/ ۳۵۰، المہذب ۲/ ۱۷۴، المغنی ۷/ ۶۷۹ طبع الریاض۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۴، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، المہذب ۲/ ۱۹۸، المغنی ۷/ ۲۹۷، ۲۹۸۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۶، ۱۸ طبع مصر، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۹ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

ب- قربانی میں:

شافعیہ نے لکھا ہے جیسا کہ سیوطی کی الاشباہ والنظائر میں ہے کہ مشہور قول کے مطابق نر کی قربانی مادہ کی قربانی سے اولی ہے[۱]۔

تفصیل کی جگہ اصطلاح ''اُضحیہ'' ہے۔

ج- دیت:

دیت مغلظہ اگر بہ شکل اونٹ ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک پوری دیت مادہ سے ادا ہوگی، حنفیہ کے نزدیک دیت مخففہ بھی اسی طرح ہے جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دیت مخففہ میں نر کا ہونا بھی جائز ہے[۲]۔ تفصیل کی جگہ اصطلاح ''دیت ہے''۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۳۸ طبع الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۸ طبع مصر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع دار المعرفہ، الروضہ ۹/ ۲۵۵ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۶/ ۱۹۔

إہاب

تعریف:

۱- إہاب کا معنی لغت میں: گائے، بکری اور وحشی جانور کی بغیر دباغت دی ہوئی کھال ہے[۱]۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی کھال کو ''إہاب'' نہیں کہا جائے گا۔

فقہاء لفظ ''إہاب'' کا اطلاق لغوی معنی میں کرتے ہیں، فتح القدیر میں ہے: إہاب: بغیر دباغت کی کھال کا نام ہے[۲]۔

لفظ ''جلد'' عام ہے، دباغت والی اور بغیر دباغت دونوں طرح کی کھال کو جلد کہتے ہیں، فقہاء کے یہاں لفظ ''جلد'' کا استعمال ''جلد حیوان'' سے زیادہ عام معنی میں ہے، لہذا اس میں انسان کی جلد بھی آجاتی ہے[۳]۔

إہاب سے متعلق احکام:

الف- شرعی طور پر مذبوح جانور کا چمڑا:

۲- جانور دو طرح کے ہیں: ماکول اللحم، غیر ماکول اللحم۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۶۵ طبع بولاق، النہایۃ فی غریب الحدیث، عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۳۳ طبع المنیر یہ۔

(۳) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی: مادہ ''جلد''۔

ماکول اللحم جانور کو اگر شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی جلد بالاتفاق پاک ہے اگر چہ دباغت نہ دی گئی ہو۔

غیر ماکول اللحم جانور دو طرح کے ہیں: بحالت حیات نجس جانور (نجس العین)، بحالت حیات پاک جانور (غیر نجس العین)۔

خنزیر بالاتفاق نجس العین ہے، اور کتا شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک نجس العین ہے، اس کی کھال شرعی طور پر ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوگی۔

رہا غیر نجس العین جو ماکول اللحم نہیں، تو شرعی ذبح کے ذریعہ اس کی کھال کے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ذبح سے پاک نہ ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن افتراش جلود السباع [1] وركوب النمور" [2] (رسول اللہ ﷺ نے درندوں کی کھال کو فرش بنانے اور چیتوں کی سواری سے منع فرمایا ہے)۔ یہ حدیث شرعی طور پر مذبوح اور غیر مذبوح کے بارے میں عام ہے، نیز اس لئے کہ یہ ذبح کرنا گوشت کو پاک نہیں کرتا، لہذا جلد کو بھی پاک نہیں کرے گا، جیسے مجوسی کا ذبیحہ، یا کوئی بھی ناجائز ذبح، لہذا یہ اصل کے مشابہ ہے، پھر دباغت کا اثر صرف ماکول اللحم میں ہوتا ہے، لہذا اس کے مشابہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

حنفیہ ومالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کھال شرعی ذبح سے پاک ہو جاتی ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "دباغ الأديم ذكاته" [1] (کھال کی دباغت اس کو شرعی طور پر ذبح کرنا ہے)، نیز اس لئے کہ شرعی ذبح ترنجاستوں کے زائل کرنے میں دباغت کا کام کرتا ہے۔ رہی درندوں کی کھال کو فرش بنانے اور چیتوں کی سواری سے ممانعت تو اس لئے ہے کہ یہ اہل تکبر کی سواری ہے یا اس لئے کہ اس کو لوگ دباغت کے بغیر استعمال کرتے تھے [2]۔

حنفیہ نے اس سے اس جانور کی کھال کو مستثنیٰ کیا ہے جو قابل دباغت نہیں مثلاً چوہے کی کھال اور چھوٹے سانپ کی کھال (کینچل نہیں جو سانپ کی زندگی میں اس کے جسم سے اتر جاتی ہے) کہ وہ ذبح سے پاک نہ ہوگی [3]۔

ب-مردار کی کھال:

۳-مردار کی کھال بلا اختلاف نجس ہے [4]، دباغت سے قبل اس سے فائدہ اٹھانا بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ محمد بن شہاب زہری سے مروی ہے کہ وہ دباغت سے قبل مردار کی کھال سے فائدہ اٹھانے کو جائز کہتے ہیں [5] اور دباغت کے بعد اس کی طہارت کے بارے

---

(۱) حدیث: "نهى عن جلود السباع....." کی روایت احمد (۵/ ۷۴، ۷۵ طبع المکتب الإسلامی)، ابوداؤد (کتاب اللباس ۴/ ۳۷۴/ ۴۱۳۲ طبع دعاس) اور حاکم (کتاب الطہارۃ ۱/ ۱۴۴ طبع الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن ركوب النمار....." کی روایت ابوداؤد (کتاب الخاتم ۴/ ۴۳۷/ ۴۲۳۹ طبع عزت دعاس) اور ابن ماجہ (کتاب اللباس ۲/ ۱۲۰۵/ ۳۶۵۶) نے کی ہے اور شوکانی نے نیل الاوطار (۲/ ۸۸) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "دباغ الأديم ذكاته" کی روایت احمد (۳/ ۴۷۶ طبع المکتب الإسلامی) اور حاکم (کتاب الأشربہ ۱/ ۱۴۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۴۹) میں کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۱/ ۷۵ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول بولاق، المغنی ۱/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۱/ ۸۸، شائع کردہ دار الفکر بیروت، الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۵۱، اسنی المطالب ۱/ ۱۷۔

(۴) المغنی ۱/ ۶۶۔

(۵) عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۳۳۔

میں فقہاء کے مختلف نظریات ہیں۔

۴- پہلا نظریہ: دباغت سے کوئی کھال پاک نہیں ہوتی، امام احمد کی مشہور تر روایت، اور امام مالک سے ایک روایت یہی ہے، علامہ نووی نے کہا: یہ قول حضرت عمر بن الخطاب (لیکن ہماری تحقیق کے مطابق حضرت عمر سے منقول نہیں ہے)، عبداللہ بن عمر اور ام المومنین حضرت عائشہ سے منقول ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عکیم کی اس روایت سے ہے: "أن رسول الله ﷺ قال قبل موته بشهر: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" [1] (رسول اللہ ﷺ نے اپنے وصال سے ایک ماہ قبل فرمایا: مردار کی کھال اور پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ)۔

۵- دوسرا نظریہ: تمام مردار (مع کتا و سور) کی کھال دباغت سے ظاہری و باطنی طور پر پاک ہوجاتی ہے، یہ رائے امام ابو یوسف تلمیذ امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، اور شوکانی نے نیل الأوطار میں اس کی تائید کی ہے، ان کا استدلال احادیث کے عموم سے ہے کہ احادیث میں خنزیر وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

۶- تیسرا نظریہ: خنزیر کے علاوہ تمام مردہ جانوروں کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، کھال کا ظاہری و باطنی دونوں حصہ پاک ہوجاتا ہے، اس کا استعمال تر اور خشک چیزوں میں جائز ہے، ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کے درمیان کوئی فرق نہیں، یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے، ان کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" [2] (کھال کو دباغت دے دی جائے تو پاک

(۱) حدیث: "أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب......" کی روایت ابوداؤد (کتاب الفروع ۷/ ۱۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۴۸) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر......" کی روایت مسلم (کتاب الحیض ۱/ ۲۷۷، ۳۶۶ طبع البابی الحلبی) نے کی ہے۔

ہوجاتی ہے)، رہا خنزیر کا استثناء تو آیت کریمہ: "أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ" [1] کی وجہ سے ہے، ان حضرات کے نزدیک (فإنه) کی ضمیر مضاف الیہ یعنی (خنزیر) کی طرف لوٹ رہی ہے۔

۷- چوتھا نظریہ: یہ تیسرے ہی کی طرح ہے، البتہ ان کا کہنا ہے کہ دباغت سے سور اور کتے کی کھال پاک نہیں ہوتی، انہوں نے کتے کو نجاست کی وجہ سے خنزیر پر قیاس کیا ہے، یہ امام شافعی ومحمد بن الحسن کا مذہب ہے اور نووی نے اس کو حضرت علی بن ابی طالب اور ابن مسعود سے نقل کیا ہے۔

۸- پانچواں نظریہ: یہ بھی تیسرے ہی کی طرح ہے، البتہ وہ کہتے ہیں کہ خنزیر، کتے اور ہاتھی کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی، یہ امام محمد بن الحسن تلمیذ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔

۹- چھٹا نظریہ: ماکول اللحم کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، غیر ماکول اللحم کی نہیں، یہ اوزاعی، عبداللہ بن مبارک، ابو ثور اور اسحاق بن راہویہ کا قول ہے، ان کا استدلال کھالوں کے بارے میں اس فرمان نبوی سے ہے: "دباغها ذكاتها" [2] (کھالوں کی دباغت ان کے ذبح کی طرح ہے)۔ ذبح کرنا جو حدیث میں مشبّہ بہ ہے اس کی وجہ سے غیر ماکول اللحم جانور حلال نہیں ہوتا، اسی طرح دباغت جو مشبّہ ہے اس کی وجہ سے غیر ماکول اللحم کی کھال پاک نہ ہوگی۔

۱۰- ساتواں نظریہ: دباغت سے مردار کی کھال کا ظاہر پاک ہوجاتا ہے، اس کا باطن نہیں، لہذا خشک چیزوں میں اس کا استعمال کرنا جائز

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "دباغها ذكاتها......" کی روایت احمد (۳/ ۴۷۶ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۴۹) میں کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

ہوگا، تر چیزوں میں نہیں، امام مالک کا مشہور مذہب یہی ہے، اور اسی نظریہ سے مشابہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ خشک چیزوں میں مرداروں کی دباغت دی ہوئی کھال کا استعمال جائز ہے [1]۔

کھال کی خاطر غیر ماکول اللحم جانور کو ذبح کرنا:

١١- کھال یا بال یا پر سے فائدہ اٹھانے کے لئے غیر ماکول اللحم جانور کے ذبح یا شکار کے حلال ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ غیر ماکول اللحم جانور مثلاً خچر اور گدھا کو اس کی کھال سے فائدہ اٹھانے کے لئے ذبح کرنا حرام ہے [2]، کیونکہ کھانے کے علاوہ کے لئے جانور کو ذبح کرنا ممنوع ہے [3]۔

(١) عمدۃ القاری ٢١/ ١٣٣، شرح النووی صحیح مسلم ٤/ ٥٤ طبع المطبعۃ المصریہ نیل الاوطار ١/ ٧٧ طبع مصطفی البابی الحلبی، الافصاح ١/ ٥١، مشکل الآثار ١/ ٧١، مصنف عبد الرزاق ١/ ٧٧ طبع المکتب الاسلامی بیروت، حاشیہ ابن عابدین ١/ ١٣٦، فتح القدیر ١/ ٦٣، بدائع الصنائع ١/ ٢٧٠ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ امام، الآثار لابی یوسف رص ٢٣١، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ١/ ١٠١، الشرح الصغیر ١/ ٥٢، اسنی المطالب ١/ ١٨، حاشیۃ القلیوبی ١/ ١٨، المغنی ١/ ٦٦ اور اس کے بعد صفحات، المجموع شرح المہذب ١/ ٢١٤ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مدینہ منورہ۔

(٢) اسنی المطالب ١/ ١٨۔

(٣) اصل حدیث یہ ہے: "ما من إنسان يقتل عصفورا فما فوقها بغير حقها، إلا سأله الله عزوجل عنها، قيل: يا رسول الله وما حقها؟ قال: يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها فيرمي بها" (جو انسان کسی گوریا یا اس سے بڑے پرندہ کو اس کے حق کے بغیر قتل کرتا ہے اس سے اللہ تعالی اس کے بارے میں سوال کرے گا، پوچھا گیا کہ اے اللہ کے رسول! اس کا حق کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو ذبح کرے پھر اس کو کھائے، صرف اس کے سر کو کاٹ کر پھینک نہ دے)، اس کی روایت نسائی نے کتاب الصید (٧/ ٢٠٧) میں کی ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (٤/ ١٥٤) میں اس کو ضعیف کہا ہے اس لئے کہ اس کی سند میں صہیب مولی ابن عامر ہیں، اور ابن قطان سے ان کی تضعیف منقول ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ غیر ماکول اللحم کو اس کی کھال یا بال یا پر سے فائدہ اٹھانے کے لئے شکار کرنا حلال ہے، اس لئے کہ فائدہ اٹھانا ایک جائز مقصد ہے [1]، مالکیہ کے مذہب میں منفعت کا اعتبار ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر ماکول اللحم کو ذبح کرنا جائز ہے [2]، اس مسئلہ میں ہمیں حنابلہ کی رائے نہیں ملی۔

کھال کی خاطر جانور کو فروخت کرنا:

١٢- جس جانور سے زندگی کی حالت میں فائدہ نہیں اٹھایا جاتا اس کی کھال کی خاطر اس کو فروخت کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ نے کہا: اس کی بیع جائز نہیں، اس کے بارے میں قاضی زکریا انصاری کہتے ہیں: غیر سدھائے ہوئے جانور مثلاً شیر اور بھیڑیا کی بیع باطل ہے۔ موت کے بعد کھال یا پر کی منفعت کی کوئی رعایت نہیں [3]۔

گذر چکا ہے کہ شافعیہ و حنابلہ کھال کی خاطر جانور کے ذبح کرنے کو مباح نہیں کہتے ہیں۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: زندگی میں ناقابل انتفاع جانور کو کھال کی خاطر فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً غیر سدھایا ہوا درندہ، بلی وغیرہ [4]، اس لئے کہ انہوں نے کھال سے فائدہ اٹھانے کو جائز اور مقصود بالذات منفعت مانا ہے، لہذا جانور قابل انتفاع ہوگیا، اس لئے اس کی بیع جائز ہے۔

(١) حاشیہ ابن عابدین، ٥/ ٣٠٥۔

(٢) الدسوقی ٢/ ١٠٨۔

(٣) اسنی المطالب ٢/ ١٠۔

(٤) الشرح الصغیر ٣/ ٢٢، طبع کشاف القناع ٣/ ١٥٦، ابن عابدین ٤/ ٧ طبع بولاق۔

ذبیحہ کی کھال اتارنا:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان نکلنے سے قبل ذبیحہ کی کھال اتارنا مکروہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے: ''أن رسول الله ﷺ بعث بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق، يصيح في فجاج منى: لا تعجلوا الأنفس أن تزهق'' (۱) (رسول اللہ ﷺ نے بدیل بن ورقاء خزاعی کو خاکی رنگ کے اونٹ پر بھیجا کہ منیٰ کی گلیوں میں اعلان کریں: جان نکالنے میں جلد بازی نہ کرو)، نیز اس میں جانور کو مزید اذیت دینا ہے، اور یہ اچھی طرح سے ذبح کرنا نہیں ہے، جس کا حکم اس فرمان نبوی میں ہے: ''و إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح'' (۲) (جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو) اگر جان نکلنے سے قبل کھال اتار دے تو اس نے برا کیا، تاہم اس کا کھانا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی اذیت میں اضافہ اس کے کھانے کے حرام کرنے کا متقاضی نہیں (۳)۔

قربانی وغیرہ کی کھال کو فروخت کرنا:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قربانی کی کھال یا اس کا کوئی حصہ بھی قصاب کو ذبح کی اجرت میں دینا جائز نہیں ہے۔

البتہ قربانی کی کھال کی فروخت کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حسن بصری، نخعی اور امام ابوحنیفہ کا مذہب اور اوزاعی سے روایت ہے کہ گھر کے سامان مثلاً چھلنی وغیرہ کے بدلہ اس کی بیع جائز ہے، یعنی وہ چیز جس کی ذات باقی رہتی ہے، (استعمال کرنے کی وجہ سے) ختم نہیں ہوتی، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے وہ خود اور دوسرے لوگ فائدہ اٹھائیں گے، اس لئے یہ گوشت تقسیم کرنے کے قائم مقام ہے، اور اگر دراہم کے بدلہ فروخت کردے تو اس کے لئے مکروہ ہے، تاہم جائز ہے، الا یہ کہ قیمت کو صدقہ کردے تو امام محمد کے نزدیک خاص طور پر مکروہ نہیں اور یہی ابن عمر اور اسحاق بن راہویہ سے مروی ہے۔

ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی، امام احمد) کی رائے یہ ہے کہ قربانی کی کھال کو علی الاطلاق گھریلو سامان کے ساتھ ہو یا اس کے علاوہ کے ساتھ ہو فروخت کرنا ناجائز ہے (۱)۔

کھال کی دباغت پر بحث اصطلاح ''دباغت'' میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: "ألا ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق....." کی روایت دارقطنی (کتاب الصید ۴/ ۲۸۳-۲۸۵ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے اور بیہقی نے کتاب الضحایا (۹/ ۲۷۸) میں اس کے ضعف کی نشان دہی کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸-۱۹۵۵ طبع الحلبی) اور ترمذی (کتاب الدیات ۴/ ۲۳/ ۱۴۰۹ طبع احمد شاکر) نے کی ہے۔

(۳) شرح الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۷، اسنی المطالب ۱/ ۵۵۴، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۹۲، شائع کردہ دار المعرفہ بیروت، کشاف القناع ۶/ ۲۱۱۔

(۱) الافصاح ۱/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۶۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۵/ ۲۰۸، اسنی المطالب ۱/ ۵۴۶۔

اِہانت

تعریف:

۱ – ''اِہانت'' لغت میں ''أھان'' کا مصدر ہے، اور اصل فعل ''ھان'' ہے، جس کا معنی ذلیل وحقیر ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ''فیه مهانة'' یعنی اس میں ذلت اور کمزوری ہے۔ اِہانت استہزاء واستخفاف کی ایک شکل ہے[۱]۔

''استخفاف'' پر بحث اصطلاح ''استخفاف'' کے تحت (ج ۳) میں آچکی ہے۔

اجمالی حکم:

۲ – ''اِہانت'' بعض قولی تصرفات مثلاً برا بھلا کہنا، گالی دینا یا عملی تصرفات مثلاً مارنا اور اس جیسے دوسرے افعال جن کو توہین گردانا جاتا ہے، کا مدلول سمجھا جاتا ہے اور فقہاء کے یہاں ''اِہانت'' کا ذکر دو مختلف اعتبار سے ملتا ہے:

اعتبار اول: اس اعتبار سے کہ ''اِہانت'' موجب سزا تصرفات کا مدلول ہے۔

۳ – اس حیثیت سے ''اِہانت'' ایک ناجائز امر ہے اور جس کی اِہانت کی جائے یا خود اِہانت کے چھوٹی یا بڑی ہونے کے اعتبار سے اس پر حکم لگتا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

لہذا جس اِہانت کی زد عقیدہ وشریعت پر پڑے مثلاً بت کو سجدہ کرنا، یا قرآن شریف کو گندگی میں ڈالنا یا نجس چیز سے قرآن شریف لکھنا، یا انبیاء وفرشتوں کو گالی دینا یا دین کے کسی بدیہی امر کی توہین کرنا، ایسی اِہانت کفر ہے[۱] (دیکھئے: اصطلاح ''ردت''، ''استخفاف'')۔

جس اِہانت کی زد لوگوں پر ناحق پڑے مثلاً برا بھلا کہنا، گالی دینا اور مارنا، یہ اِہانت گناہ ہے[۲] (دیکھئے: اصطلاح ''قذف''، ''تعزیر''، اور ''استخفاف'')۔

البتہ کچھ افعال بظاہر اِہانت معلوم ہوتے ہیں، لیکن قصد ونیت، ضرورت ومجبوری یا قرینہ کی وجہ سے اس سے خارج ہوجاتے ہیں، مثلاً تختی پر تھوکنا اِہانت نہیں، جب کہ اس سے مکتوب کا مٹانا مقصود ہو[۳]۔

اسی طرح اگر کشتی ڈوبنے والی ہو، اس میں قرآن کے نسخے لدے ہوں تو جان بچانے کے لئے کچھ نسخے دریا برد کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ جان کا بچانا مقدم ہے اور مجبوری کی وجہ سے یہ اِہانت اور تحقیر نہیں رہے گی[۴]۔

اعتبار دوم: بمعنی عقوبت وسزا:

۴ – اس اعتبار سے ''اِہانت'' ایک مقررہ سزا ہے، خواہ وہ قول کے ذریعہ ہو یا عمل کے ذریعہ۔

(۱) الحطاب وبہامشہ المواق ۶/۲۸۵، ۲۸۹ طبع النجاح لیبیا، نہایۃ المحتاج ۷/۳۹۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۳/۲۹۲، ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۲/۲۹۷ طبع ریاض، ونشتی الارادات ۱/۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، التبصرہ حاشیہ فتح العلی المالک ۲/۳۰۷ طبع دار المعرفہ۔

(۳) القلیوبی ۱/۶۷ طبع الحلبی۔

(۴) ابن عابدین ۱/۱۲۵۔

چنانچہ کفار سے جزیہ لینا ان کی اہانت کے ساتھ ہے[1]، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اسی طرح مثلاً دوسرے کو ناحق گالی دینے والے کی اہانت، منح الجلیل میں ہے: "اگر کسی نے دوسرے کو او کتے! کہہ کر گالی دی تو اگر مخاطب عزت وجاہ اور شرافت والا ہو تو کہنے والے کو ہلکی پھلکی سزا دی جائے گی جس سے اس کی توہین ہو اور یہ سزا سزائے قید نہیں ہوگی اور اگر مخاطب جاہ وعزت کا مالک نہیں تو اس کی سزا زجر وتوبیخ ہے، اہانت یا قید نہیں"[3]۔

اسی طرح تعلیم وادب دینے کے لئے بچے یا شاگرد کی اہانت اس کی مثال ہے[4]۔

سزا ہونے کی حیثیت سے اہانت الگ الگ ہوتی ہے اور اس میں پیش نظر یہ ہوتا ہے کہ کسی پر ظلم وزیادتی ہونے کے اعتبار سے اہانت کس قدر ہے؟ نیز جس کی اہانت کی جارہی ہے اس کی قدر وقیمت کیا ہے؟

فقہاء کے یہاں سزا ہونے کے اعتبار سے "اہانت" کے کئی نام ہیں مثلاً حد، تعزیر، تادیب۔ دیکھئے: اصطلاح "حد"، "تعزیر"، "تادیب"۔

بحث کے مقامات:

۵- "اہانت" ایک پہلو سے "ظلم وزیادتی" ہے اور اس لحاظ سے اس کا ذکر عموماً "ردّت" اور "قذف" کے ابواب میں آتا ہے، اور دوسرے پہلو سے سزا ہے۔ اس پہلو سے اس کا ذکر "تعزیر"، "ردّت" اور "قذف" میں آتا ہے۔

نیز دیکھئے: "استخفاف" و "امتہان" کی اصطلاح۔

اِہداء

دیکھئے: "ہدیہ"۔

اٗہل

دیکھئے: "آل"۔

---

(۱) منح الجلیل ۱/ ۷۵۹، القلیوبی ۴/ ۲۳۲۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۳) منح الجلیل ۴/ ۵۵۵، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴، التبصرہ ۲/ ۳۰۷، منح الجلیل ۴/ ۵۵۴۔

اَہل اَہواء

تعریف:

۱- ’’اَہواء‘‘ ’’ہوی‘‘ کی جمع ہے، اور ’’ہوی‘‘ کا معنی: انسان کا کسی چیز سے محبت کرنا اور اس کے دل پر اس کا چھا جانا ہے [۱]۔

اصطلاح میں اس سے مراد: غیر شرعی چیز کی طرف دل کا میلان ہے [۲]۔

مسلمانوں میں اَہل اَہواء وہ لوگ ہیں جو اَہل قبلہ کے مثالی طریقہ سے برگشتہ ہوگئے، مثلاً ’’جبریہ‘‘ جن کا کہنا ہے کہ انسان کے پاس کسب و اختیار کچھ نہیں اور جیسے ’’قدریہ‘‘ جو تقدیر کے منکر ہیں، اور کہتے ہیں کہ امر مستأنف ہے (یعنی تقدیر میں کچھ نہیں) بلکہ انسان کے کرنے کے بعد لکھا جاتا ہے، خدا کو پہلے سے اس کا علم نہیں تھا، اور بسا اوقات ’’جبریہ‘‘ کو بھی قدریہ کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ انہوں نے تقدیر کے اثبات میں غلو کیا اور جیسے ’’معطلہ‘‘ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکر ہیں اور جیسے ’’مشبہہ‘‘ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح مانتے ہیں اور ان جیسے دوسرے لوگ [۳]۔

(۱) لسان العرب مادۂ ’’ہوی‘‘، دستور العلماء ۱/ ۲۱۲ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد۔

(۲) دستور العلماء، المغرب للمطرزی مادۂ ’’ہوی‘‘۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۶ طبع اول بولاق، التعریفات الجرجانی، تہذیب الأسماء واللغات، الکلیات ۱/ ۳۵۷ طبع وزارۃ الثقافۃ السوریہ ۱۹۷۴ء۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: کتاب الفرق بین الفرق لابی منصور عبد القاہر بن طاہر بغدادی ص ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ۱۳۶۷ھ، شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۵۰۳، ۵۹۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مبتدعہ:

۲- مبتدعہ سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا دین میں خود ساختہ طریقہ ہو، اور وہ طریقہ شریعت کے مشابہ ہو، اس پر چلنے کا مقصد بعینہ وہی ہو جو شرعی طریقہ کا ہوتا ہے [۱]۔

ب- ملاحدہ:

۳- ملاحدہ، زنادقہ اور دہریہ وہ لوگ ہیں جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں، نہ محمد رسول اللہ ﷺ [۲] پر، اس لحاظ سے ملاحدہ اور ’’اَہل اَہواء‘‘ میں بہت بڑا فرق ہے، اَہل اَہواء مسلمانوں میں سے ہوتے ہیں، وہ خدا اور رسول پر ایمان رکھتے ہیں۔

اَہل اَہواء سے مناظرہ اور ان کے شبہات کا ازالہ:

۴- مناسب ہے کہ علمائے اسلام دلائل کے ذریعہ اَہل اَہواء کی گرفت کریں، ان کے شبہات کو دور کریں، اور ان کے مسلک کا فاسد ہونا اور اہل سنت والجماعت کے مسلک کا صحیح ہونا ان سے بیان کردیں تاکہ وہ بھی اس (دین) حق کو قبول کرلیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے پسند کیا ہے یا عام لوگ ان اَہل اَہواء سے اپنا دامن بچا سکیں، عوام کے لئے ان کی کتابوں کا مطالعہ جائز نہیں بلکہ ان سے قطع تعلق کریں۔ حضرات سلف بدعتیوں کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے، ان کی کتابوں کے پڑھنے اور ان کی باتوں کو سننے سے منع

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۲۳۵ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، الاعتصام للشاطبی ۱/ ۱۹ طبع مصطفی محمد، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۳۷۷، دستور العلماء ۱/ ۲۳۲، الکلیات ۱/ ۳۲۲۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۹۶، دستور العلماء ۲/ ۲۹۶۔

کرتے تھے[1]۔

أہل أہواء سے قطع تعلق:

۵- اصل یہ ہے کہ کسی مسلمان سے تین دن سے زیادہ بلا کسی شرعی وجہ کے قطع تعلق کرنا حرام ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ صاحبه بالسلام"[2] (کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ اپنے بھائی سے تین دن سے زیادہ قطع تعلق رکھے، کہ جب وہ ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوں تو ایک ادھر چہرہ پھیر لے اور ایک ادھر، اور ان میں بہتر وہ ہے جو اپنے بھائی سے سلام کرنے میں پہل کرے)۔

سلف اور جمہور نے عقیدہ میں بدعت کو قطع تعلق کا جائز سبب تسلیم کیا ہے اور بدعتیوں میں سے أہل أہواء سے قطع تعلق کو واجب قرار دیا ہے، جو برملا اپنی بدعت کا اظہار اور اس کی تبلیغ کرتے ہیں[3]۔

أہل أہواء کی توبہ:

أہل أہواء دو قسم کے ہیں:

۶- باطنیہ اور غیر باطنیہ: باطنیہ وہ لوگ ہیں جن کا ظاہر کچھ اور باطن کچھ اور ہو، وہ بظاہر روزہ نماز کرتے ہیں لیکن درپردہ تناسخ کے قائل ہیں اور شراب وزنا کو جائز سمجھتے ہیں، اور حضور اکرم علیہ السلام کی شان میں غیر مناسب باتیں کہتے ہیں، اس طرح کے لوگوں کی توبہ قبول کرنے کے بارے میں علماء کے دو اقوال ہیں:

اول: ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان کے مذہب میں خلاف حقیقت وباطن کا اظہار جائز ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا"[1] (البتہ جو لوگ توبہ کرلیں اور درست ہوجائیں اور ظاہر کردیں) اور ان باطنیہ میں کوئی ایسی علامت نہیں ملتی جس سے ان کی توبہ کا علم ہوسکے، اس لئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتے ہیں، کفر کو چھپاتے ہیں، یہی حضرت علی، ابن عمر، مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ اور شافعیہ کا مفتی بہ قول اور لیث بن سعد اور اسحاق بن راہویہ کی رائے ہے۔

دوم: دوسرے أہل أہواء کی طرح (جیسا کہ آرہا ہے) ان کی بھی توبہ قبول کی جائے گی، حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک گرفتار کئے جانے کے بعد ان کی توبہ قبول نہیں ہوگی[2]۔

۷- غیر باطنیہ أہل أہواء وہ ہیں جن کا ظاہر وباطن ایک طرح کا ہو، اس طرح کے لوگوں کی توبہ قبول کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

جمہور کے یہاں ان کی توبہ قبول کی جائے گی، گو کہ ان میں سے بعض حضرات (مثلاً مروذی) یہ شرط لگاتے ہیں کہ ایک سال تک ان کو مؤخر کیا جائے تاکہ توبہ میں نیک نیتی واخلاص کا اندازہ ہوسکے، ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا عمل ہے کہ انہوں نے صبیغ بن عسل تمیمی کو ایک

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۷ طبع دوم بولاق ۱۳۱۰ھ، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۳۷، ۲۶۳، ۲۶۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "لا يحل لمسلم......" کی روایت بخاری (۱۰/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۴، ۷۶۴، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۳۷، ۲۵۸، ۲۶۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۶، فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۲۰۳، ۲۰۵ طبع مطابع الریاض ۱۳۸۲ھ۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۶۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۷ طبع اول بولاق ۱۳۱۶ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۷۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۶، المغنی ۸/ ۱۲۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۲۵۔

سال تک مؤخر کیا، اور جب ان کو یقین ہوگیا کہ ان کی توبہ سچی ہے تو معاف کردیا۔

بعض حضرات کے نزدیک جن میں ابن شاقلا حنبلی ہیں ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے: ''من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيئ''[۱] (جس نے کوئی برا طریقہ ایجاد کیا تو اس کو خود اپنے عمل کا گناہ ہوگا، اور جن لوگوں نے اس طریقہ کو اختیار کیا ان کا گناہ بھی اس کے سر ہوگا، البتہ ان لوگوں کے گناہ میں کوئی کمی نہیں ہوگی)، نیز ابوحفص عکبری نے اپنی سند سے حضرت انسؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: ''إن الله احتجر التوبة على صاحب بدعة''[۲] (اللہ تعالیٰ نے صاحب بدعت پر توبہ کا راستہ بند کردیا ہے)۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ اس توبہ پر صرف دنیوی احکام و اثرات مرتب ہوں گے، بایں معنی کہ وہ تعزیر کا مستحق ہے یا نہیں؟ فیما بینہ وبین اللہ اس کا معاملہ خدا کے حوالہ ہے، اگر اس کی توبہ سچی ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے اس کو درگزر کرسکتا ہے، ورنہ اس کی توبہ رد کردی جائے گی، اور وہ ناکام و نامراد ہوگا۔

أہل اُہواء کی سزا:

۸-اگر أہل اُہواء کی بدعت موجب کفر ہو تو ان کے ساتھ مرتد کا معاملہ ہوگا اور ارتداد کی حد ان پر جاری کی جائے گی، اور اگر موجب کفر نہ ہو تو بالاتفاق ان پر تعزیر ہوگی، البتہ داعی وغیر داعی أہل اُہواء میں فرق کیا جائے گا، غیر داعی أہل بدعت کی تعزیر ضرب وحبس ہے، یا وہ سزا جو ان کے حق میں مفید ثابت ہوسکتی ہو، البتہ امام احمد ان کے حبس کو ناپسند کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ ان کی مائیں اور بہنیں ہیں۔

اس کے برخلاف داعی اور سرغنہ قسم کے بدعتیوں کی تعزیر سیاسۃً قتل تک ہوسکتی ہے، تاکہ فتنہ کی جڑ اکھاڑ دی جائے۔ یہی حنفیہ کا مذہب، اصحاب شافعی واصحاب احمد کی ایک جماعت کی اور بہت سے اصحاب مالک کی رائے ہے[۱]۔

أہل اُہواء کی گواہی:

۹-أہل اُہواء کی گواہی جن پر کفر کا فتویٰ نہیں، قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک، احمد بن حنبل، شریک، ابوعبید، القاسم بن سلام اور ابوثور کے نزدیک ان کی گواہی مردود ہے، کیونکہ یہ فاسق ہیں اور تاویل کی وجہ سے معذور نہیں سمجھے جائیں گے[۲]۔

حنفیہ، شافعیہ، محمد بن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوری کے یہاں أہل اُہواء کی گواہی قبول کی جائے گی، البتہ خطابیہ اس سے مستثنیٰ ہے، ان کی گواہی مقبول نہیں[۳]۔

---

(۱) حدیث: ''من سن سنة سيئة......'' کی روایت مسلم (۲/ ۷۰۴، ۷۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۲۵۔

حدیث: ''إن الله احتجر التوبة عن صاحب بدعة......'' کی روایت طبرانی نے ''الاوسط'' میں، بیہقی نے ''شعب الایمان'' میں اور ''ضیاء'' نے ''المختارہ'' میں حضرت انسؓ کے واسطے سے کی ہے مناوی نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۰۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ہیثمی نے کہا اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے ہارون بن موسیٰ فروی کے جو ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱۰/ ۱۸۹)، منذری نے کہا اس کی اسناد حسن ہے (الترغیب والترہیب ۱/ ۶۵ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، ۲۹۷، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۹۱، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۹۹ طبع بیروت دار الکتب العربیہ۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۰، المغنی ۹/ ۱۶۵۔

(۳) کتاب الفرق بین الفرق رص ۲۵۵ میں ہے: تمام خطابیہ حلولی ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ اللہ کی روح جعفر صادق اور ان کے بعد ابوالخطاب اسدی

شافعیہ نے داعی وغیر داعی اہلِ اَہواء کی گواہی قبول کرنے میں فرق کیا ہے، انہوں نے ان میں سے عام لوگوں کی شہادت قبول کی اور داعی اہلِ اَہواء کی گواہی رد کردی، کیونکہ وہ دنیا میں فتنہ وفساد پھیلاتے ہیں۔ اہلِ اَہواء کی گواہی قبول کرنے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ''ہوی'' کا سبب دین میں تعمق اور غلو ہے اور یہ چیز دروغ گوئی سے مانع ہے۔

البتہ فرقہ خطابیہ کی گواہی مردود اس لئے ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اس فرقہ کے لوگ جھوٹے نہیں ہوتے، چنانچہ کسی مسئلہ میں حقیقت حال معلوم نہ ہو تب بھی محض تصدیق کی بنیاد پر ہم عقیدہ کے حق میں گواہی دے دیتے ہیں [1]۔

اَہلِ اَہواء کی روایت حدیث:

۱۰- اہلِ اَہواء کی روایت قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

ابن سیرین، مالک، ابن عیینہ، حمیدی، یونس بن اسحاق اور علی بن حرب وغیرہ ان سے روایت لینے سے منع کرتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے:

اہلِ اَہواء کافر ہیں یا فاسق اور ان سے روایت کرنا ناجائز ہے، اور اس لئے بھی کہ ان سے روایت نہ لینے میں ان کی توہین اور ان سے قطع تعلق ہے، جس کا ہم کو حکم دیا گیا ہے تاکہ وہ اپنے ''ہوی'' سے باز آجائیں اور اس لئے بھی کہ ''ہوی'' کے ہوتے ہوئے جھوٹ سے اطمینان نہیں، خصوصاً اگر روایت سے راوی کے ''ہوی'' کی تائید ہوتی ہو۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، یحییٰ بن سعید اور علی بن المدینی وغیرہ اہلِ اَہواء سے روایت لینے کی اجازت دیتے ہیں اگر یہ معلوم ہو کہ وہ سچے ہیں، ان پر جھوٹ کا الزام نہ ہو، مثلاً خوارج، البتہ جن اہلِ اَہواء پر جھوٹ کا الزام ہے ان کی روایت نہیں لی جائے گی۔

کچھ لوگ داعی اور غیر داعی اہلِ اَہواء کے درمیان تفریق کرتے ہیں اور داعی اہلِ اَہواء کی روایت لینے سے منع کرتے ہیں، نہ کہ غیر داعی اہلِ اہواء کی روایت سے۔ یہی ابن المبارک، عبدالرحمٰن بن مہدی، احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین کی رائے ہے، بلکہ صاحب فواتح الرحموت نے یہاں تک کہہ دیا کہ تمام ائمہ فقہ وحدیث کا مسلک یہی ہے اور اس لئے کہ ''ہوی'' کی دعوت اور اس کے لئے دلیل پیش کرنا دروغ گوئی کا سبب بنتا ہے، لہذا اس کی حدیث پر بھی بھروسہ نہیں کیا جا سکتا [1]۔

ایک جماعت غالی وغیر غالی اہلِ اَہواء کے درمیان فرق کرتی ہے اور اسی کے قریب قریب ان لوگوں کا قول ہے جو بدعت مغلظہ مثلاً ''جہمیہ'' یا ''قدریہ'' ہونا اور بدعت مخففہ جن کو شبہ ہو، مثلاً ''مرجئہ'' ہونا ان دونوں میں فرق کرتے ہیں، امام احمد نے بروایت ابوداؤد فرمایا کہ ''مرجئہ'' کی حدیث قبول کی جائے گی اور فرقہ ''قدریہ'' والے کی حدیث اگر وہ داعی نہ ہو تو لکھی جائے گی [2]۔

نماز میں اَہلِ اَہواء کی امامت:

۱۱- نماز میں اہلِ اَہواء کی اقتداء کی جاسکتی ہے یا نہیں، اس میں فقہاء

= میں حلول کر گئی ہے مصنف کہتے ہیں کہ اس لئے یہ فرقہ اس اعتبار سے کافر ہے۔ الزیلعی علی الکنز (۲۲۳/۴) میں ہے: وہ اس بات کو جائز سمجھتے تھے کہ دعوے دار اگر ان کے پاس قسم کھالے کہ وہ برحق ہے تو اس کے حق میں گواہی دے دیں، ان کا کہنا ہے کہ مسلمان جھوٹ نہیں بولتا، اور ایک قول ہے کہ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر ہم عقیدہ کسی دوسرے کے خلاف دعوی کرے تو ضروری ہے تمام ہم عقیدہ اس کے حق میں گواہی دیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۷۷/۱، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱۴۰/۱، حاشیۃ القلیوبی ۳۲۲/۴، حاشیۃ الجمل ۳۸۶/۵ طبع داراحیاء التراث۔

(۱) فواتح الرحموت ۱۴۰/۲۔

(۲) شرح علل الحدیث لابن رجب رص ۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ، مقدمہ ابن الصلاح رص ۱۰۳ طبع مطبعۃ الاصیل، حلب، فواتح الرحموت ۱۴۰/۲۔

کا اختلاف ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق أہل أہواء کی اقتداء علی الاطلاق نا جائز ہے، ان کی اقتداء کرنے والے کی نماز باطل ہے۔

حنابلہ نے دوسری روایت میں اپنی بدعت و ہوی کا اظہار و تبلیغ کرنے والے اور نہ کرنے والے أہل أہواء کی اقتداء میں فرق کیا ہے، اور چھپانے والے کی اقتداء کو جائز کہا ہے اور ظاہر و تبلیغ کرنے والے کی اقتداء کو باطل کہا ہے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کسی صاحب ہوی کی اقتداء کی تو وقت کے اندر نماز کا اعادہ واجب ہے، کیونکہ أہل أہواء کے کفر میں اختلاف ہے [۳] اور حنفیہ وشافعیہ کراہت تنزیہی کے ساتھ أہل أہواء کی اقتداء کو جائز قرار دیتے ہیں [۴]۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، المغنی ۲/ ۱۸۶۔

(۳) شرح الزرقانی علی خلیل ۲/ ۱۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، أسنی المطالب ۱/ ۲۱۹۔

أہل بیت

دیکھئے: "آل"۔

أہل حرب

تعریف:

۱- أہل حرب یا حربی: وہ غیر مسلم ہیں جو عقد ذمہ میں داخل نہ ہوں، اور نہ ان کو مسلمانوں کی طرف سے امان حاصل ہو اور نہ کوئی معاہدہ ہو [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أہل ذمہ:

۲- أہل ذمہ وہ کافر ہیں جو دار الاسلام میں جزیہ کی پابندی اور اپنے اوپر اسلامی احکام کے نفاذ کو تسلیم کرتے ہوئے اپنے کفر پر برقرار رہیں [۲]۔

ب- أہل بغی:

۳- أہل بغی یا باغی: وہ ہیں جو امام مسلمین کے خلاف کسی حق کو روکنے یا اس کو منصب سے ہٹانے کے لئے بغاوت کریں اور ان کے پاس قوت وتحفظ ہو [۳]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۷۸، ۲۸۴، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۶، ۳۵۰، الشرح الصغیر ۲/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۰۸، کشاف القناع ۳/ ۲۸، المغنی ۸/ ۳۵۲، ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۵، کشاف القناع ۱/ ۲۰۳۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲۷۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/ ۳۰۰، الشرح الصغیر

بغاوت: غلبہ کے ساتھ غیر معصیت میں ایسے شخص کی اطاعت سے سرتابی ہے جس کی امامت ثابت شدہ ہو، اگر چہ سرتابی تاویل کے ساتھ ہو(۱)۔

ج - اہلِ عہد:

۴ - اہلِ عہد وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ امام مسلمین کسی مصلحت کی بنیاد پر ایک معین مدت تک کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کر لے۔ اور معاہد عہد سے ماخوذ ہے، عہد وقتی صلح کو کہتے ہیں اور اس کو "ہدنہ"، "مہادنہ"، "معاہدہ"، "مسالمہ" اور "موادعہ" بھی کہتے ہیں(۲)۔

د - مستأمن:

۵ - مستأمن اصل میں طالب امان کو کہتے ہیں اور اس سے مراد وہ کافر ہے جو امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہو یا وہ مسلمان جو امان لے کر دار الکفر میں داخل ہو(۳)۔

ذمی یا معاہد یا مستأمن کا حربی بن جانا:

۶ - ذمی، معاہد اور مستأمن اگر اپنے اختیار سے دار الحرب میں چلے جائیں اور وہاں اقامت اختیار کر لیں یا عہد ذمہ کو توڑ دیں تو حربی کے حکم میں ہو جاتے ہیں، ان کی جان اور ان کا مال مباح ہو جاتا ہے(۱) اور جب وہ اپنے امن کی جگہ پہنچ جائیں(۲) تو امام ان سے جنگ کرے گا، جمہور کے نزدیک امام پر یہ جنگ واجب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر وہ مسلمانوں سے جنگ کرے یا اہلِ حرب کا تعاون کرے تو اس سے بالاتفاق جنگ کی جائے گی، اور امام اس کے ساتھ جنگ کا آغاز بھی کر سکتا ہے، فرمانِ باری ہے: "وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ، وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ"(۳) (اور اگر یہ لوگ اپنی قسموں کو اپنے عہد کے بعد توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو تم قتال کرو (ان) پیشوایان کفر سے کہ (اس صورت میں) ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں تاکہ یہ لوگ باز آ جائیں)۔

اور جس وقت قریش نے صلح حدیبیہ کو توڑ دیا تو حضور ﷺ نے فتح مکہ کے سال ۸ھ میں ان پر حملہ کر کے مکہ کو فتح کیا، ۵ھ میں بنو قریظہ نے عہد شکنی کی تو حضور ﷺ نے ان کے مردوں کو قتل کیا، ان کی ذریت کو قید کیا، اور ان کے اموال کو قبضہ میں لے لیا، اسی طرح

= ۴/ ۲۶ ۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۳، الأم ۴/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الازہریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳ ۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۷۸۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۱، الخرشی ۳/ ۱۷۵ طبع بولاق، فتح العلی المالک للشیخ علیش ۱/ ۳۳۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۹۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الأم ۴/ ۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۴۵۹، ۴۶۱، زاد المعاد لابن قیم ۲/ ۷۶، المحرر فی الفقہ الحنبلی ۲/ ۱۸۲، الاختیارات العلمیہ لابن تیمیہ رص ۱۸۸۔

(۳) درر الحکام ۱/ ۲۶۲، حاشیۃ ابی السعود (فتح اللہ المعین) علی ملا مسکین ۲/ ۴۳۰، الدر المختار ۳/ ۲۴۷ طبع بولاق۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۲۷۵، ۳۰۳، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۶۲، المغنی ۸/ ۴۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) امن کی جگہ پہنچانا: دار الاسلام سے دور کر دینا ہے اور امن کی جگہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں انسان کو جان و مال کا خوف نہ ہو، اور امن کی جگہ پہنچانا ایک طرح سے عہد کی وفاداری ہے۔

(۳) سورۂ توبہ ر ۱۲۔

بنونضیر نے عہد شکنی کی تو حضور علیہ السلام نے ۴ ھ میں ان کا محاصرہ کیا اور ان کو جلاوطن کردیا (۱)۔

''ذمہ'' کے توڑنے کے اسباب کے بارے میں دو نقطۂ نظر ہیں (۲):

اول: حنفیہ کے نزدیک عہد ذمہ ٹوٹنے کے لئے ضروری ہے کہ ذمیوں کے پاس قوت وحفاظت ہو جس کی بنیاد پر وہ مسلمانوں سے جنگ کریں، پھر دار الحرب چلے جائیں، یا کسی جگہ پر تسلط حاصل کرکے جنگ کریں۔

دوم: جمہور کے نزدیک عہد ذمہ معاہدہ کے تقاضوں کی خلاف ورزی سے ٹوٹ جاتا ہے، جیسا کہ اصطلاح ''اہل ذمہ'' کے تحت آرہا ہے۔

حربی کا ذمی بن جانا:

۷- باہمی رضامندی یا دار الاسلام میں ایک سال تک اقامت، یا شادی کرلینے، یا غلبہ وفتح کے ذریعہ حربی ذمی بن جاتا ہے، اس سلسلہ میں کچھ اختلافات وتفصیلات ہیں جو اصطلاح ''اہل ذمہ'' کے تحت آرہی ہیں۔

مستأمن کا حربی بن جانا:

۸- مستأمن وہ حربی ہے جو دار الاسلام میں عارضی طور پر مقیم ہو (۳)، دار الاسلام میں مقررہ مدت اقامت ختم ہونے کے ساتھ ہی وہ حربی بن جاتا ہے، کیونکہ وہ اصلاً حربی ہے، البتہ اسے اس کے امن کی جگہ پہنچادیا جائے گا، کیونکہ فرمان باری ہے: "إِلاَّ الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ" (۱) (مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد لیا پھر انہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی، سو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو) یا نبذ عہد سے بھی حربی بن جاتا ہے، یعنی کسی خیانت کی وجہ سے مسلمانوں کی طرف سے معاہدہ ختم کردیا جائے، کیونکہ فرمان باری ہے: (۲) ''وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْخَائِنِيْنَ'' (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں، بیشک اللہ خیانت کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)، یہ آیت اہل صلح یا اہل امان کے بارے میں ہے، اہل جزیہ کے بارے میں نہیں ہے، لہذا عقد ذمہ اپنی طرف سے نہیں توڑا جائے گا، اس لئے کہ وہ ابدی اور دائمی ہے اور معاوضہ کا عقد ہے، لہذا وہ عقد صلح سے زیادہ مضبوط اور پختہ ہے۔

بسا اوقات مستأمن خود اپنی طرف سے ''امان'' ختم کرنے سے یا اقامت کی نیت سے دار الحرب میں لوٹ جانے کے سبب حربی بن جاتا ہے، اگر تجارت، سیر وتفریح یا کسی ضرورت کے تحت دار الحرب جائے اور پھر وہاں سے دار الاسلام لوٹ آئے تو حربی نہیں بنے گا۔ بہرکیف جب وہ کفار کی طرف لوٹ جائے گا اگرچہ اپنے ملک نہ جائے تو اس کا امان ختم ہوجائے گا (۳)۔

---

(۱) ان واقعات کے لئے دیکھئے سیرت ابن ہشام ۲/ ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۳۳، ۲۴۰، ۳۸۷، ۴۰۶۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الانہر ۱/ ۵۱۹، المدونہ ۳/ ۲۱، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۳/ ۱۴۹، الفروق ۳/ ۱۳، الام ۴/ ۱۰۹ طبع الامیریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، المہذب ۲/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۵۲۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۶۲۱، ۶۲۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۴۵، المحرر فی الفقہ الحنبلی ۲/ ۱۸۷۔

(۳) شرح السیر الکبیر ۱/ ۳۰۷، البدائع ۵/ ۲۸۱، ۷/ ۳۲۶۔

(۱) سورۂ توبہ ر ۴۔

(۲) سورۂ انفال ر ۵۸۔

(۳) الدر المختار ۳/ ۲۷۵، اور المغنی ۸/ ۴۰۰۔

اسی طرح مذکورہ بالا دونوں نقطہائے نظر کے لحاظ سے جس چیز سے ذمی کا عہد ٹوٹ جاتا ہے اس سے مستأمن کا امان بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ عقدِ ذمہ دائمی وابدی امان ہے اور وقتی امان سے پختہ اور مضبوط ہے اور اس لئے بھی کہ مستأمن ذمی ہی کی طرح اسلامی احکام پر عمل کا پابند ہوتا ہے۔

جو اپنا امان عہد توڑ کر ختم کردے، اس کے سامنے عہد سے برأت کا اظہار کردیا جائے گا، اور اس کو اس کے امن کی جگہ پہنچادیا جائے گا، یہ جمہور کے نزدیک ہے۔ حنابلہ کے یہاں اس کی حیثیت حربی قیدی کی ہے، اور امام کو قتل کرنے یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے رہا کرنے کا اختیار ہے[1]۔

حربی کا مستأمن بن جانا:

۹ - جمہور کے نزدیک اگر حربی کسی مسلمان بالغ، عاقل سے امان حاصل کرلے تو مستأمن بن جاتا ہے، دوسرے حضرات کے یہاں اگر کسی ممیز سے امان حاصل کرلے تو بھی مستأمن ہوجائے گا[2]۔

حربی کا بلا امان دار الاسلام میں داخل ہونا:

۱۰ - امان کے بغیر حربی دار الاسلام میں داخل نہیں ہوسکتا، کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہ جاسوس یا چور ہو یا ہتھیار خریدنے کے لئے آیا ہو جس سے مسلمانوں کو نقصان ہوگا[1]۔

اگر وہ کہے کہ میں کلام الٰہی سننے کے لئے آیا یا سفیر ہوں، خواہ اس کے پاس خط ہو یا نہ ہو یا کہے کہ میں ایک مسلمان سے امان لے کر آیا ہوں تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ سچا ہو اور اس طرح کی نیت و ارادہ بذات خود امان ہے، مستقل امان کی ضرورت نہیں[2]، کیونکہ فرمانِ باری ہے[3]: ''وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ'' (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے، پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچادیجئے)۔ یہ شافعیہ کا قول ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ''امان'' کا دعوی کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ اس سے ثبوت مانگا جائے گا، کیونکہ ثبوت غالباً ممکن ہے، نیز اس لئے کہ بینہ سے ثابت ہونے والی چیز آنکھوں دیکھی چیز کی طرح ہوتی ہے۔

اسی کے قریب قریب حنابلہ کا قول ہے کہ اگر حربی دار الاسلام میں بغیر امان کے آئے اور دعوی کرے کہ سفیر ہے یا تاجر ہے، اور اس کے ساتھ سامان تجارت ہو تو اس کی بات مانی جائے گی اور اس کی جان محفوظ ہوگی بشرطیکہ عادتاً اس کی تصدیق ہوتی ہو، مثلاً ان کے تاجر ہمارے یہاں اس طرح سے آتے ہوں، کیونکہ اس کے دعوی کا صحیح ہونا ممکن ہے، لہذا اس کے قتل کو ٹالنے میں یہ شبہ بن جائے گا، نیز اس لئے کہ اس پر بینہ پیش کرنا مشکل ہے، لہذا اس کا پیچھا نہیں کیا جائے گا، اور

(۱) المدونہ ۳/ ۴۲، الفروق ۳/ ۷، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۱۸۷، تحفۃ المحتاج ۸/ ۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، ۲۶۲، فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، تصحیح الفروع ۳/ ۲۶، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰۔

(۲) پہلا نقطۂ نظر جمہور یعنی امام ابوحنیفہ وابویوسف، امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت ہے۔
دوسرا نقطۂ نظر امام مالک، احمد اور محمد بن الحسن کا ہے۔
کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس سلسلہ میں آخری فیصلہ امیر المؤمنین کے ہاتھ میں ہے جس میں وہ ملکی مفاد کو پیش نظر رکھے۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۲۳، المہذب ۲/ ۲۵۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳۔
کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ بڑا نازک اور اہم ہے، اس کے دعوے کی تصدیق میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۔

اس لئے کہ عادت شرط کے درجے میں ہوتی ہے۔

لہذا جب اس کے ساتھ سامان تجارت ہوتو اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ بغیر مال کے تجارت نہیں ہوتی، اسی طرح اگر وہ سفارت کا دعوی کرے اور اس کے پاس کوئی خط ہو جس کو وہ پیش کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر وہ دعوی کرے کہ ایک مسلمان نے اس کو امان دیا ہے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: تحفظ جان کو غالب کرتے ہوئے اس کی بات مان لی جائے، جیسا کہ سفیر اور تاجر کی بات مانی جاتی ہے۔

دوم: اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ اس پر بینہ پیش کرنا ممکن ہے، اور اگر کوئی مسلمان کہے کہ میں نے اس کو امان دیا ہے تو اس کی بات مانی جائے گی، کیونکہ اسے امان دینے کا اختیار ہے، لہذا اس کی بات مانی جائے گی مثلاً قاضی کہے کہ میں نے فلاں کے خلاف فلاں کے حق میں اس حق کا فیصلہ کیا ہے[1]۔

مالکیہ[2] کہتے ہیں کہ اگر حربی دار الحرب میں پکڑا جائے جب کہ وہ دار الاسلام کی طرف آرہا ہو یا وہ کہے کہ میں تم سے امان کی طلب میں آیا ہوں یا دار الاسلام میں پکڑا جائے اور اس کے ساتھ تجارتی سامان ہو اور وہ یہ کہتا ہو کہ میں آپ کے ملک میں بغیر امان کے اس خیال سے داخل ہوا کہ آپ لوگ تاجر سے تعرض نہیں کرتے یا وہ دار الاسلام و دار الحرب کے درمیان سرحد پر پکڑا جائے اور یہی اوپر والی بات کہے تو ان تمام صورتوں میں اسے اس کے امن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا، لیکن اگر اس کی دروغ گوئی کا قرینہ ہو تو اسے اس کی امن کی جگہ واپس نہیں کیا جائے گا۔

اگر حربی دار الاسلام میں بغیر امان کے داخل ہو اور مذکورہ بالا کوئی شکل نہیں تو جمہور کے یہاں اس کی حیثیت قیدی یا جاسوس کی ہے، امام کو اختیار ہوگا کہ حسب مصلحت قتل کردے، یا غلام بنائے، یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے رہا کردے، اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ مسلمانوں کے لئے فیئ (مال غنیمت) ہے[1]۔

اہل حرب کی جان و مال:

۱۱ - جنگ جیسا کہ معروف ہے فریقین کے درمیان عداوت اور مسلح جدوجہد کا نام ہے، جس کی رو سے جان و مال مباح ہوجاتے ہیں، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ معاہدہ کی حالت اور عدم معاہدہ کی حالت میں دشمن کے حالات سے بحث کی جائے۔

الف - عدم معاہدہ کی حالت: اس حالت میں حربی (غیر معاہد) کی جان و مال مباح ہے، لہذا جنگ جوؤں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جنگ کرنے والے کو قتل کیا جاسکتا ہے اور منقولہ وغیر منقولہ مال و اسباب مسلمانوں کے لئے غنیمت ہیں۔ اور غلبہ پانے یا فتح کرنے سے دشمن کا ملک مسلمانوں کی ملکیت میں آجاتا ہے اور "ولی الامر" کو قیدیوں کے متعلق اختیار ہے: قتل کردے، غلام بنالے، بلا معاوضہ قیدی کو رہا کردے، فداء (قیدیوں کا تبادلہ، یا معاوضہ پر قیدیوں کی

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۳، ردالمحتار ۳/ ۲۴۸، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۷ ۲۳، ۵۲۳۔
حنفیہ اور ان کے ساتھ حنابلہ سفیر کی تصدیق کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کے ساتھ کوئی خط ہو، جو اس کے بادشاہ کے خط کے مشابہ ہو، اگرچہ جعلی ہونے کا احتمال ہو، اس لئے کہ سفیر مامون ہے جیسا کہ جاہلیت اور اسلام کا رواج رہا ہے جب کہ شافعیہ سفیر کے ساتھ خط پائے جانے کی شرط نہیں لگاتے، جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے۔
(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۳، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۹۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۶، ردالمحتار ۳/ ۲۴۹، الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹، المہذب ۲/ ۲۵۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۵۲۳۔
ان مسائل کا مدار وقت و زمانہ پر ہے، کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس وقت بہتر کی رعایت کی جائے گی۔

رہائی) کا طریقہ اختیار کرے یا باقدرت وصلاحیت فر اد پر جزیہ عائد کرے[1]، اگر وہ جزیہ دینے پر راضی ہوجائیں اور امام ان سے عقدِ ذمہ طے کرلے، تو وہ ذمی ہوجاتے ہیں، عام مسلمانوں کی طرح ان کو بھی انصاف حاصل کرنے کا حق ہوگا اور دیگر مسلمانوں کی طرح ان سے بھی حق وصول کیا جائے گا، حضرت علیؓ نے فرمایا: انہوں نے جزیہ اسی لئے دیا ہے تاکہ ان کی جان ہماری جان کی طرح اور ان کا مال ہمارے مال کی طرح ہوجائے[2]، دیکھئے: اصطلاح ''اہل ذمہ''۔

ان احکام کے ثبوت کے لئے جہاد کی مشروعیت ضروری ہے، جیسا کہ الفتاوی الہندیہ[3] میں ہے کہ جہاد کے جواز کے لئے دو شرطیں ہیں:

اول: دشمن دین حق کو جس کی اسے دعوت دی گئی ہے قبول کرنے سے انکار کرے اور ہمارا ان کے ساتھ کوئی معاہدہ یا امان نہ ہو۔

دوم: امام المسلمین اپنے یا معتبر لوگوں کے اجتہاد کی بنیاد پر یہ امید رکھے کہ اس سے مسلمانوں کی شان وشوکت اور طاقت میں اضافہ ہوگا۔ اگر جنگ سے یہ امید نہ ہوتو جنگ نا جائز ہے، کیونکہ اس میں خود کو تباہی میں ڈالنا ہوگا۔

ب- معاہدہ کی حالت: معاہدہ خواہ عہد ذمہ ہو، یا صلح، یا امان ہو حربی کی جان ومال کو محفوظ کردیتا ہے، لہذا اگر کسی طرح کا عہد ہے تو اس کی جان ومال محفوظ ہے، ورنہ اصل کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی جان ومال مباح ہے۔ یہاں چند امور قابل غور ہیں:

اول: مسلمان یا ذمی کا کسی حربی کو قتل کرنا:

۱۴- جمہور فقہاء[1] کے یہاں اگر مسلمان یا ذمی کسی حربی کو (خواہ مستأمن ہو) قتل کردے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ اگر وہ غیر مستأمن حربی کو قتل کردے، تو ان پر دیت واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حربی کے خون کے مباح ہونے میں شبہ موجود ہے، اور اس لئے کہ اصل میں وہ مباح الدم ہے، جب کہ قصاص ودیت کے وجوب کی شرط مقتول کا معصوم الدم، یا محقون الدم (جس کی جان محفوظ قرار دی گئی ہو) ہونا ہے، یعنی اس کی زندگی سے کھیلنا حرام ہوگا، بلکہ جو لوگ کفارہ کے لازم ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک مباح الدم، مثلاً حربی کو عمداً قتل کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا[2]۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۳۸، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۸، الدر المختار ۳/ ۲۳۹، ۲۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۴۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۳۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۳، مسائل الامام أحمد رص ۲۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حضرت علی کے اثر "إنما بذلوا الجزیة لتکون......" کو الزیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۳۸۱) میں ذکر کرکے ''غریب'' کہا ہے، اور حضرت علی کا ایک دوسرا اثر ذکر کرکے اس کو امام شافعی ودار قطنی سے منسوب کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "من کان له ذمتنا فدمه کدمنا ودیته کدیتنا" (جس کے لئے ہمارا ذمہ ہو اس کا خون (جان) ہمارے خون کی طرح، اور اس کی دیت ہماری دیت کی طرح ہے)۔ اس کی سند میں ابو الجنوب ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ الزیلعی نے کہا۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۴۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ۵/ ۳۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۷، ۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۱، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۱۷۳، الروضہ للنووی ۹/ ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۶، المغنی ۷/ ۶۴۸، ۶۵۴، ۶۵۷، کشاف القناع ۵/ ۵۸۵، ۵۸۷، ۶۰۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۸۰۔

(۲) یہ شافعیہ ہیں (مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷، المہذب ۲/ ۲۱۷)۔

دوم: مسلمان یا ذمی کا حربی شخص کے مال کا کچھ حصہ ایسے معاملہ کے ذریعہ حاصل کرلینا جسے اسلام نے حرام قرار دیا ہے:

۱۳ - اگر مسلمان یا ذمی امان کے ساتھ دار الحرب میں داخل ہو اور کسی حربی سے مثلاً سودی یا ایسا معاملہ کرے جو اسلامی نقطۂ نظر سے فاسد ہو، یا جوئے وغیرہ سے (جو شرعاً حرام ہے) حربی کا مال لے لے تو جمہور کے یہاں ناجائز ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے[1]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ سود کی حرمت مسلمان اور حربی دونوں کے حق میں ثابت ہے، مسلمان کے تعلق سے تو ظاہر ہے، کیونکہ مسلمان جہاں کہیں ہو شرعی احکام کا پابند ہے، رہا حربی تو وہ بھی محرمات کا مخاطب ہے، فرمانِ باری ہے[2]: "وَأَخْذِهِمُ الرِّبَوٰا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ" (اور اس سبب سے بھی کہ وہ سود لیتے تھے، حالانکہ انہیں اس کی ممانعت کردی گئی تھی) اور سود کو حرام قرار دینے والی دوسری آیات مثلاً[3]: "وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا" (اور سود کو حرام کیا)، اسی طرح وہ تمام آیات واحادیث جن سے سود کی حرمت معلوم ہوتی ہے، عام ہیں، ہر جگہ اور ہر زمانہ کا سود ان میں داخل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد اس کے جواز کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے لئے حربی کا مال خیانت اور دھوکہ کے بغیر لینا جائز ہے، اس لئے کہ حربی کا مال معصوم نہیں، لہذا اس کو رائیگاں کرنا مباح ہے، سود وغیرہ معاملات میں فریقین راضی ہوتے ہیں، لہذا اس میں دھوکہ نہیں، اور سود وغیرہ لینا اتلافِ مال کی طرح ہے اور وہ جائز ہے۔ امام محمد "السیر الکبیر" میں لکھتے ہیں: اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو حربیوں کا مال کسی بھی طریقہ سے لے سکتا ہے، بشرطیکہ ان کی رضا شامل ہو، اس لئے کہ وہ مباح مال دھوکہ کے بغیر لے رہا ہے، لہذا اس میں حربی کی رضا ضروری ہوگی۔

البتہ امان لے کر جانے والے مسلمان کا ان کے یہاں خیانت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ انہوں نے مسلمان یا ذمی کو اس شرط کے ساتھ امان دیا ہے کہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کریں گے، گو لفظاً اس کی صراحت نہ ہو، لیکن مقصود یہی ہوتا ہے، اسی لئے حربی اگر ہمارے یہاں امان لے کر آئے اور ہمارے ساتھ خیانت کرے تو وہ اپنے معاہدہ کو توڑنے والا ہوگا۔ جب یہ طے ہے تو مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ دار الحرب میں امان لے کر جائے، اور حربیوں کے ساتھ خیانت کرے، اس لئے کہ یہ دھوکہ ہے، اور غداری کی دین اسلام میں گنجائش نہیں۔ فرمانِ نبوی ہے: "المسلمون عند شروطهم"[1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)، لہذا اگر ان کے ساتھ خیانت کرے یا چوری کرے یا ان سے قرض لے تو مالکان کو واپس کرنا ہوگا، اگر مالکان دار الاسلام میں امان لے کر یا مسلمان ہوکر

---

(۱) المبسوط ۱۰/۹۵، شرح السیر الکبیر ۴ فقرہ ۳۹۰۳، الرد علی سیر الاوزاعی لابی یوسف ص ۹۶، البدائع ۵/۱۹۲، ۷/۱۳۰، ۱۳۲، رد المحتار ۳/۳۵۰، الفروق للقرافی ۳/۲۰۷ طبع الحلبی، الام ۴/۱۶۵، ۷/۲۲۲-۳۲۳ طبع الامیریہ، غایۃ المنتہی ۲/۶۳، مطالب اولی النہی ۲/۵۸۲، المغنی ۸/۵۸۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۶۱۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۷۵۔

(۱) حدیث: "المسلمون عند شروطهم....." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/۵۸۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے، ترمذی کی طرف سے اس حدیث کی تصحیح میں نظر ہے کیونکہ اس کی سند میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ہیں جو نہایت ضعیف ہیں، مسند احمد (۲/۳۶۶) اور حاکم (۲/۴۹) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث، اس حدیث کے لئے شاہد ہے، شوکانی حدیث کے مختلف طرق ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: مذکورہ احادیث اور طرق ایک دوسرے کے لئے شاہد ہیں، اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جس متن پر اتفاق ہے وہ حسن ہو (نیل الاوطار ۵/۲۷۸ طبع دار الجیل)۔

آجائیں تو یہیں ان کے حوالے کرے ورنہ ان کے پاس بھیج دے، کیونکہ اس نے حرام طریقے سے لیا ہے، لہذا اس کا لوٹانا ضروری ہے، جیسا کہ اگر مسلمان سے لیتا۔ امام شافعی ''کتاب الام'' [1] میں فرماتے ہیں: ''قرآن وسنت کے موافق مسلمانوں کی سمجھ میں آنے والا اور ان کا متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ جو چیز دارالاسلام میں حلال ہے، دارالکفر میں بھی حلال ہے، اور جو چیز دارالاسلام میں حرام ہے، دارالکفر میں بھی حرام ہے، لہذا اگر کوئی حرام چیز حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے حسب منشأ حد مقرر کردی ہے، دارالکفر اس میں کوئی تخفیف نہیں کرسکتا''۔

سوم: اہل حرب کی املاک کو برباد کرنا:

الف- امن یا معاہدہ کی حالت میں:

۱۴- معاہدہ جان ومال کو محفوظ کردیتا ہے، اور اس کی وجہ سے جنگ سے گریز کرنا واجب ہے، بعض فقہاء حنفیہ [2] کہتے ہیں کہ اگر مسلمان دارالحرب میں (امان کے ساتھ) تاجر بن کر جائے تو اس کے لئے حلال نہیں کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے، کیونکہ اس نے امان لے کر یہ عہد کرلیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے، اور غداری کرنا بالاجماع حرام ہے، لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کا بادشاہ غدر کرے کہ اس کے اموال چھین لے یا اس کو قید کردے یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرا کافر ایسا کرے اور بادشاہ نہ روکے تو (مسلمان تاجر پر عہد کی پابندی نہیں رہے گی)، کیونکہ کافروں نے خود عہد کو توڑا، بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کرکے لے گئے تو وہ جو چاہے کرے، کیونکہ اس نے امان کا عہد نہیں کیا، لہذا اس کے لئے جان ومال ہر ایک سے تعرض مباح ہے، اگرچہ وہ اس کو اپنی خوشی سے رہا کردیں۔

ب- عدم عہد یا عدم امان کی حالت میں:

۱۵- حالت جنگ میں بالاتفاق دشمن کے درختوں کو تباہ کرنا، ان کے جانوروں کو ذبح کرنا اور ان کے جملہ اموال واسباب کو برباد کرنا جائز ہے، اگر اس میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت ہو مثلاً مشینیں، قلعے، ہتھیار، گھوڑے ضائع کرنا، (جن سے دشمن قوت حاصل کرتے ہوں) یا درخت کو ضائع کرنا جن کو وہ ڈھال بناتے ہوں، یا ان سے جنگی کارروائیوں میں رخنہ پڑے، یا راستے کی توسیع یا خلل اندازی کے سدباب کے لئے مسلمان ان کو کاٹنے کی ضرورت محسوس کریں، یا کھانے کے لئے ان کی ضرورت پڑے یا کفار مسلمانوں کے ساتھ اسی طرح کا سلوک کرتے ہوں تو ان کے ساتھ بھی اسی طرح کا سلوک کیا جائے گا تاکہ باز آئیں، اس کے جواز میں اختلاف نہیں ہے۔

البتہ اگر کوئی مصلحت نہ ہو، محض کافروں کو غصہ دلانے، ان کا نقصان کرنے اور ان کی چیزوں کو برباد کرنے کے لئے ایسا کیا جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے نزدیک درختوں اور کھیتوں کے بارے میں اجازت ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلٰى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللّٰهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ'' [1] (جو کھجوروں کے درخت تم نے کاٹے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا، سو یہ دونوں اللہ ہی کے حکم کے موافق ہیں اور تاکہ اللہ نافرمانوں کو رسوا کرے)، نیز فرمایا [2]: ''وَلَا

(۱) الأم ۴/ ۱۶۵، ۷/ ۲۲۲، ۳۲۳۔
(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۴/ ۳۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ حشر/ ۵۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۱۲۰۔

يَنَالُوْنَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ" (اور دشمن سے انہیں جو کچھ حاصل ہوا ان سب پر ان کے نام (ایک ایک) نیک عمل لکھا گیا) لیکن ابن الہمام کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے بغیر ان کے پکڑے جانے کا غالب گمان نہ ہو۔ اگر ظاہر یہ ہو کہ وہ مغلوب ہو جائیں گے اور فتح نمایاں (قریب وظاہر) ہو تو یہ مکروہ ہے، کیونکہ یہ بلاضرورت خراب کرنا ہے، حالانکہ برباد کرنا بضرورت ہی جائز ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت ہے اور اوزاعی، لیث و ابوثور کا کہنا ہے کہ یہ نا جائز ہے، اس لئے کہ یہ محض برباد کرنا ہے[1]۔

ایسا کام جس سے اہل حرب کو فائدہ اور تقویت ملے:

الف- اہل حرب کے لئے وصیت:

۱۶- اہل حرب کے لئے وصیت کے بارے میں دو نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر:[2] حربی کے لئے جب تک وہ دار الحرب میں ہے، وصیت نا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے اہل حرب کو تقویت ملے گی، یہ مالی عطیہ دے کر ان کو جنگ کے لئے مدد دینا ہے اور یہ نا جائز ہے اور اس لئے بھی کہ فرمان باری ہے: "إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ قَاتَلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَأَخْرَجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوْا عَلٰى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ"[1] (اللہ تو تمہیں صرف ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں مدد کی اور جو کوئی دوستی کرے گا ان سے تو یہی لوگ تو ظالم ہیں)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو ہم سے جنگ کرے اس پر احسان کرنا جائز نہیں، یہی حنفیہ و مالکیہ کا نقطہ نظر ہے۔

دوسرا نقطہ نظر[2]: شافعیہ کا صحیح قول اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی معین حربی کے لئے وصیت جائز ہے، عام حربیوں کے لئے نہیں، خواہ وہ دار الحرب میں ہو، یا دار الاسلام میں، اس لئے کہ اس کے لئے ہبہ اور صدقہ وخیرات صحیح ہے، لہذا اس کے لئے وصیت بھی صحیح ہوگی، جیسا کہ ذمی کے لئے جائز ہے۔ حدیث میں ہے کہ "أن النبي ﷺ أعطى عمر حلة، فقال: يا رسول الله، أكسوتنيها، و قد قلت في حلة عطارد ما قلت؟ فقال رسول الله ﷺ: إني لم أكسكها لتلبسها، فكساها عمر أخا له مشركا بمكة"[3] (حضور اکرم ﷺ نے حضرت عمرؓ کو ایک جوڑا عطا کیا، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ نے یہ جوڑا مجھے مرحمت فرمایا، حالانکہ آپ نے عطارد کے جوڑے کے بارے میں جو فرمایا تھا وہ معلوم ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا: یہ جوڑا میں نے تم کو اس لئے نہیں دیا تھا کہ تم خود اس کو پہنو۔ حضرت عمرؓ نے اسے اپنے ایک مشرک بھائی کو جو مکہ میں تھا پہنا دیا)۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۱ ۴، ۵۵ ۴ طبع الریاض، فتح القدیر ۴/ ۲۸۶ طبع بولاق، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۷۷، التاج والاکلیل ۳/ ۳۵۵، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۷، الأم ۴/ ۲۸۷ طبع الازہریہ، المہذب ۲/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۴۹، جامع الترمذی مع شرح ابن العربی ۷/ ۳۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۴۱، التاج والاکلیل مع مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۴۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۳، المغنی ۶/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۶۷۔

(۳) حدیث: "روی أن النبي ﷺ أعطى عمر حلة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۱۳ طبع السلفیہ) اور مالک (۲/ ۹۱۷، ۹۱۸ طبع حلبی) نے کی ہے الفاظ حدیث مؤطا کے ہیں۔

حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ کہتی ہیں کہ "أتتني أمي راغبة في عهد قريش، وهي مشركة، فسألت النبي ﷺ: أصلها؟ قال: نعم"(۱) (میری ماں عہد قریش میں کچھ ملنے کی امید لے کر مجھ سے ملنے آئیں اور وہ مشرکہ تھیں، میں نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ان کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔ امام بخاری نے یہ اضافہ کیا: ابن عیینہ نے کہا کہ اسی سلسلے میں آیت: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ....." نازل ہوئی ہے۔

ان دونوں روایتوں میں اہل حرب کے ساتھ صلہ رحمی اور ان پر احسان کا ذکر ہے، پھر ہبہ کے جواز پر اجماع منعقد ہوچکا ہے، اور وصیت بھی اسی معنی میں ہے۔

جواز کی ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے(۲): "وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا" (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔

ب- اہل حرب کے لئے وقف:

۱۷- چاروں مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربیوں پر وقف ناجائز ہے، اگر کیا گیا تو باطل ہے، اس لئے کہ ان کے اموال دراصل مباح ہیں، ان سے زبردستی ان کا مال چھینا جاسکتا ہے، لہذا جو مال ان کو نیا نیا ملا وہ بدرجہ اولی ان سے لیا جاسکتا ہے، جب کہ وقف کو چھینا

(۱) حدیث: "أتتني أمي راغبة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل مال محبوس ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ وقف کی شرط یہ ہے کہ وہ بذات خود اور تصرف کے وقت بھی عبادت ونیکی ہو، جبکہ حربی پر وقف کرنا گناہ ہے، عبادت نہیں(۱)۔

ج- اہل حرب پر صدقہ وخیرات:

۱۸- چاروں ائمہ(۲) کا اتفاق ہے کہ حربی کے لئے صدقہ یا ہبہ جائز ہے، اس لئے کہ سیرت نبوی سے ثابت ہے کہ آپ نے ابوسفیان کو عجوہ کھجوریں ہدیہ میں بھیجیں، اس وقت وہ مکہ میں مسلمانوں کے خلاف برسرپیکار تھے اور حضور نے ان سے کھالیں ہدیہ میں مانگیں۔ اسی طرح مکہ میں قحط پڑا تو حضور ﷺ نے پانچ سو دینار اہل مکہ کے لئے روانہ کئے تا کہ ان کو وہاں کے فقراء ومساکین میں تقسیم کیا جائے(۳)۔

فرمان باری(۴): "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا" (اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں مسکینوں اور یتیموں اور غریبوں کو اللہ کی محبت سے، (اور کہتے ہیں) ہم تو تم کو بس اللہ ہی کی خوشنودی کے لئے کھانا کھلاتے ہیں، اور نہ تم سے (اس کا) عوض چاہیں اور نہ شکریہ) کے تحت حضرت حسن کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس قیدی لایا جاتا، آپ اسے کسی مسلمان کے حوالے کردیتے، اور فرماتے کہ اس کے ساتھ حسن سلوک کرو، وہ دو دن تین دن اس کے پاس رہتا اور مسلمان اس کو اپنے اوپر ترجیح دیتا۔ عام علماء کے یہاں دار الاسلام

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۹۷، الدر المختار ۳/ ۳۹۵، التاج والاکلیل ۶/ ۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، المغنی ۵/ ۵۸۹۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۱۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۷، ۴۰۰، المغنی ۶/ ۱۰۳۔
(۳) المبسوط ۱۰/ ۹۲، شرح السیر الکبیر ۱/ ۷۰۔
(۴) سورۂ دہر/ ۸، ۹۔

میں رہنے والے کفار پر احسان کرنا جائز ہے۔ حضرت قتادہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اس وقت ان کا قیدی مشرک ہوتا تھا[1]۔

د- ذمی وحربی کے مابین وراثت کا جاری ہونا:

۱۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اختلاف دارین کفار کے مابین وراثت کے جاری ہونے میں مانع نہیں ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اختلاف دارین مانع وراثت ہے[2]۔ اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح: ''إرث'' کے تحت ج ر ۳' میں آچکی ہے۔

ھ- مسلمان حربی کا وارث ہو اور حربی مسلمان کا وارث ہو:

۲۰- جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا[3]۔ اس سلسلے میں اختلاف اور تفصیل ہے جو اصطلاح: ''إرث'' میں ملے گی۔

و- اہل حرب کے ساتھ تجارت:

۲۱- فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل حرب کے ساتھ تجارت کرنا جائز ہے،[4] مسلمان یا ذمی دار الحرب میں بغرض تجارت امان لے کر جاسکتا ہے، اور حربی امان لے کر دار الاسلام میں آسکتا ہے، دار الاسلام کی سرحد سے گزرتے وقت تجارتی مال سے

(۱) تفسیر الکشاف للزمخشری ۳/ ۲۹۶ طبع الحلبی۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۴۰، الدر المختار ۳/ ۲۴۷، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۰، القوانین الفقہیہ ر ۳۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، البجیری علی الخطیب ۳/ ۲۳۵، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۱۸۸، الام ۴/ ۳، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۴۴۔

(۳) شرح السراجیہ ر ص ۲۱، القوانین الفقہیہ ر ۳۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۶/ ۲۹۴۔

(۴) دیکھئے مثلاً المبسوط ۱۰/ ۹۱، شرح السیر الکبیر ۳/ ۲۷۳، ۲۷۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، المغنی ۸/ ۵۲۲، ۵۲۲۔

عشر لیا جائے گا، لیکن محاربین کی امداد ہتھیار، آلات اور ایسی چیزوں سے نہیں کی جائے گی جن سے ہتھیار بنتے ہوں، اسی طرح شرعاً ممنوع چیزیں مثلاً شراب، خنزیر وغیرہ کی تجارت کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ فساد پیدا کرنے والی اور شرعاً ممنوع چیزیں ہیں، ان پر روک لگانا ضروری ہے، امان لے کر آنے والا حربی دار الاسلام سے ہتھیار نہیں خرید سکتا[1]۔

ان تمام قیود کو مدنظر رکھ کر تجارتی آزادی کا برقرار رہنا جائز ہے، البتہ تنہا مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دار الاسلام سے برآمد کرنا اور مسلمانوں کے لئے دار الحرب میں تجارت کرنا اگر تمام تاجروں پر حربیوں کا حکم نافذ ہوتا ہو، ممنوع ہے، کیونکہ دار الاسلام سے کسی بھی چیز کی برآمدگی سے مسلمانوں کے خلاف حربیوں کو تقویت ملے گی، نیز اس لئے کہ مسلمان کو دار الشرک میں اقامت سے روکا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين''[2] (میں مشرکین کے درمیان اقامت پذیر ہر مسلمان سے بری ہوں)۔

اسی طرح غلہ وغیرہ برآمد کرنا ناجائز ہے، مگر یہ کہ دشمن کے ساتھ معاہدہ امن ہو، معاہدہ امن کے بغیر جائز نہیں[3]۔

(۱) الخراج لابی یوسف ر ص ۱۹۹، شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۷۷، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۴۴۵، فتح القدیر ۴/ ۳۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۱۰/ ۴۰۸۔

(۲) حدیث: ''أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۴ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۱۵۵ طبع حلبی) نے کی ہے جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط کہتے ہیں: اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں، البتہ بخاری، ابو حاتم، ابوداؤد، ترمذی اور دار قطنی نے اس حدیث کے قیس بن ابو حازم سے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث اس کے لئے شاہد ہے (جامع الاصول ۴/ ۴۴۶ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) المدونہ ۱۰/ ۱۰۲، المقدمات الممہدات ۲/ ۲۸۵، فتح العلی المالک ۱/ ۳۳۱،

دار الاسلام سے برآمد کرنے کے جواز کی ایک دلیل یہ ہے کہ جب حضرت ثمامہ بن اُثال حنفی اسلام لائے اور کفار مکہ نے کہا: تم نے اپنا دین ترک کر دیا؟ تو انہوں نے کہا: میں نے دین ترک نہیں کیا بلکہ مسلمان ہوا ہوں، محمد ﷺ کی تصدیق کی اور ان پر ایمان لایا، خدا کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! تمہارے پاس یمامہ سے ایک دانہ نہیں آئے گا (یمامہ سے مکہ میں غلہ آتا تھا) حتی کہ رسول اللہ ﷺ اجازت دے دیں۔ وہ اپنے وطن لوٹے، اور مکہ کے لئے غلے کی روانگی روک دی، قریش کو بڑی دقت ہوئی، انہوں نے رحم وقرابت کا حوالہ دے کر حضور ﷺ سے درخواست کی کہ ثمامہ کے پاس لکھ دیں تاکہ ان کو غلہ روانہ کیا جائے تو حضور ﷺ نے اسے منظور فرمایا [۱]۔ اس سے معلوم ہوا کہ دشمن کو غلہ وغیرہ روانہ کیا جاسکتا ہے، حتی کہ حالت جنگ میں بھی۔

اسی طرح وہ تمام احادیث جواز کی دلیل ہیں جن کا ذکر حربی کے لئے صدقہ وخیرات اور وصیت کی بحث میں آچکا ہے، مثلاً ابوسفیان کو کھجوروں کا ہدیہ، حضرت اسماء کا اپنی مشرک ماں کے ساتھ صلہ رحمی کرنا اور مسلمانوں کا قیدیوں کو کھلانا۔

البتہ ہتھیار وغیرہ برآمد کرنا ممنوع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرانؓ بن حصینؓ کی حدیث میں ہے کہ "أن رسول الله ﷺ **نهى عن بيع السلاح في الفتنة**" [۲] (حضور ﷺ نے فتنہ کے وقت ہتھیار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے) فتنہ سے مراد خانہ

= مواہب الجلیل ۳/ ۳۶۴، ۳۷۹۔

(۱) ثمامہ بن اُثال حنفی کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۸۷ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۳۸۶، ۱۳۸۷ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/ ۳۱۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عمران بن حصینؓ کے متعلق بیہقی فرماتے ہیں: درست یہ ہے کہ یہ موقوف ہے (نصب الرایہ ۳/ ۳۹۱)۔

جنگی ہے، غیر مسلموں سے جنگ اس سے زیادہ خطرناک ہے، لہذا اس حالت میں ان کو ہتھیاروں کی فروختگی بدرجہ اولی ممنوع ہوگی۔

حسن بصری کہتے ہیں: کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ دشمن اسلام کو ہتھیار روانہ کرے، جس سے مسلمانوں کے خلاف اس کو تقویت ملے اور نہ گھوڑے اور نہ ایسی چیزیں جن سے ہتھیار اور گھوڑوں پر مدد ملتی ہے [۱]۔

اسی طرح دشمن کو ہتھیار فروخت کرنے سے مسلمانوں کے خلاف ان کو تقویت ملے گی، اور اس سے فائدہ اٹھا کر جنگ چھیڑنے اور جنگ کو طول دینے کی حوصلہ افزائی ہوگی، اس کا بھی تقاضا ہے کہ ممنوع ہو۔

کتابیہ حربیہ سے مسلمان کا نکاح:

۲۲- قرآن کریم سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کے لئے کتابیہ عورت سے شادی کرنا جائز ہے، اور اس میں ذمیہ کتابیات داخل ہیں، اسی طرح حربیہ کتابیات بھی داخل ہوں گی، دونوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" [۲] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے اور اسی طرح تمہارے لئے جائز ہیں مسلمان پارسائیں اور ان کی پارسائیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے)، البتہ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "نکاح" کی بحث میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے [۳]۔

(۱) الخراج لابی یوسف رص ۱۹۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۷، المغنی ۶/ ۵۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حربیہ بیوی اور رشتہ داروں کا نفقہ:

اول: حربیہ بیوی کا نفقہ:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ[1] علی الاطلاق بیوی کا نفقہ واجب ہے، نفقہ اور دوسرے حقوقِ نکاح کی حق دار ہونے میں کتابیہ اور مسلمان عورت برابر ہیں، خواہ سردست بیوی سے نکاح باقی ہو، یا عدت میں ہو، اس لئے کہ وہ دونوں (مسلمہ وغیر مسلمہ) زوجیت کے تعلق، سبب استحقاق اور اس کی شرط میں شریک ہیں، وہ شوہر کے لئے مقید ومحبوس ہے، شوہر اس کو تصرف کرنے اور کمانے سے روکے ہوئے ہے، لہذا اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے، اللہ تعالی نے شوہر پر بیوی کا نفقہ طے کردیا ہے، فرمانِ باری ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِه ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلاَّ مَا آتَاهَا"[2] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے، اللہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے)، نصوص میں مسلمہ وکتابیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، دیکھئے: اصطلاح "نفقہ"۔

دوم: حربی رشتہ داروں کا نفقہ:

۲۴- مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے[3] کہ خوش حال مسلمان پر اپنے نادار رشتہ داروں کا نفقہ واجب ہے اگر چہ وہ کافر ہوں یعنی خواہ دین میں اختلاف ہو، البتہ یہ نقطہ نظر رکھنے والوں میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفقہ صرف والدین اور لڑکے پر واجب ہوگا، چنانچہ ان کے نزدیک لڑکے پر صرف نادار والدین کا نفقہ واجب ہے، اسی طرح خوش حال باپ پر صرف نادار لڑکے کا نفقہ واجب ہے، خواہ لڑکا کافر اور والدین مسلمان ہوں یا لڑکا مسلمان اور والدین کافر ہوں۔

شافعیہ والد کا نفقہ اگر چہ وہ اوپر کی پشت کا ہو اور لڑکے کا نفقہ اگر چہ وہ نیچے کی پشت کا ہو، واجب قرار دیتے ہیں، گوکہ ان کا دین الگ الگ ہو۔

فریقین کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ کا سبب موجود ہے یعنی لڑکے اور والد کے درمیان جزئیت وبعضیت کا پایا جانا جیسا کہ ولادت کی وجہ سے گواہی رد کرنے کا حکم ہے، دیکھئے: اصطلاح "نفقہ"۔

حنفیہ وحنابلہ[1] کی رائے یہ ہے کہ اختلاف دین کی وجہ سے نفقہ واجب نہیں، لہذا مسلمان پر اپنے حربی والدین کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، اسی طرح حربی کو اپنے ذمی یا مسلمان باپ کا نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نفقہ کا استحقاق صلہ رحمی، احسان اور غم خواری کے طور پر ہوتا ہے اور حربی کسی صلہ رحمی کا مستحق نہیں، کیونکہ ان پر احسان کرنے سے منع کیا گیا ہے، فرمانِ باری ہے: "اِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ قَاتَلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَأَخْرَجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوْا عَلٰى اِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۶، فتح القدیر ۳/ ۳۲۱، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۲/ ۷۲۹، ۷۳۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۳، الام ۵/ ۸۷ طبع الازہریہ ۵/ ۱۹۷ طبع الامیریہ مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۵۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۶/ ۶۱۷، کشاف القناع ۵/ ۵۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ طلاق ر ۷۔

(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۹، الشرح الصغیر ۲/ ۷۵۰ اور اس کے بعد کے =

= صفحات، الام ۵/ ۱۰۰ طبع الازہریہ، ومغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۹، ۴، ۵۰۰، تبیین الحقائق ۳/ ۶۳، البدائع ۴/ ۳۶، ۳۷، المغنی ۷/ ۵۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۵۵۹، غایۃ المنتہی ۳/ ۲۴۴، مسائل الامام احمد رص ۲۱۷۔

فَأُولٰئِکَ هُمُ الظّٰالِمُوْنَ"[1] (اللہ تو تمہیں صرف ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں مدد کی اور جو کوئی دوستی کرے گا ان سے تو یہی لوگ ظالم ہیں) اور اس لئے بھی کہ ان میں وراثت جاری نہیں ہوتی، لہذا قرابت اور رشتہ داری کی وجہ سے کسی ایک پر دوسرے کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوگا۔

یہ بیوی کے نفقہ سے الگ ہے، اس لئے کہ بیویوں کا نفقہ عوض ہوتا ہے جو ا داری کے باوجود واجب ہوتا ہے، لہذا اختلاف دین اس کے منافی نہیں جیسا کہ مہر اور اجرت، اور اس لئے بھی کہ والدین کا نفقہ جیسا کہ ذکر کیا گیا، صلہ رحمی اور غم خواری کے طور پر ہوتا ہے، لہذا اختلاف دین کے ساتھ واجب نہیں جیسا کہ اس کو زکاۃ دینا اور اس کا وارث ہونا درست نہیں۔

لیکن حنابلہ اور حنفیہ میں سے کاسانی کا کہنا ہے کہ اصول وفروع کے رشتہ میں ذمی ومستأمن کے درمیان، اسی طرح دو مستأمنوں کے درمیان نفقہ واجب ہے، اس لئے کہ ولادت کے حق میں اختلاف دین نفقہ واجب کرنے سے مانع نہیں ہے۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۹۔

أہل حل وعقد

تعریف:

۱ - أهل الحل والعقد: یہ لفظ شان وشوکت والے ان علماء، رؤساء اور سرداران قوم پر بولا جاتا ہے جن سے ولایت کا مقصد حاصل ہوتا ہے[1]، مقصد ولایت وحکمرانی قدرت وکنٹرول ہے، اور یہ لفظ "حل الأمور وعقدها" سے ماخوذ ہے یعنی مسائل کا جوڑ توڑ[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أہل اختیار:

۲ - أہل اختیار وہ لوگ ہیں جن کے ذمہ امام کا انتخاب کرنا ہے، اور یہ ارباب حل وعقد کی جماعت ہوتی ہے، خواہ سب ہوں یا ان میں سے کچھ[3]۔

(۱) اس موضوع پر فقہاء کا کلام مصلحت مرسلہ کے ضوابط پر مبنی ہے تاکہ سیاست شرعیہ کی بہترین شکل عمل میں لائی جاسکے، اور یہ اس بات سے مانع نہیں کہ دوسرے طریقے مستنبط کئے جائیں بشرطیکہ ان سے مصلحت کی تکمیل ہو، اور وہ شرعی اصول کے خلاف نہ ہوں (کمیٹی)۔

(۲) دیکھئے: مادہ "أہل"، لسان العرب، المغرب، الصحاح، تاج العروس، المنتقی من منہاج الاعتدال رص ۵۸ طبع المطبعۃ السلفیہ، تفسیر الرازی ۹/ ۱۴۵، تفسیر آیت "و أولي الأمر منكم"، أسنی المطالب ۴/ ۱۰۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳ طبع البابی الحلبی۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸ ولأبی یعلی رص ۱۰۔

ب- اہلِ شوری:

۳- تاریخی واقعات پر نظر رکھنے والے کو اہلِ شوری اور اَرباب حل وعقد میں فرق ملے گا، اس لئے کہ اہلِ شوری کا نمایاں وصف "علم" ہے جب کہ اَرباب حل وعقد کا نمایاں وصف "شوکت" (رعب ودبدبہ) ہے۔

روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جب کوئی اہم مسئلہ پیش آتا تو حضرت عمرؓ بن الخطاب، حضرت عثمان، حضرت عبدالرحمن بن عوف، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی بن کعب اور حضرت زید بن ثابت کو بلاتے، یہ سبھی حضرات حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں فتوی دیتے تھے اور حضرت ابوبکرؓ ان سے مشورہ کرتے تھے [1]، جب کہ حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرانے والے اَرباب حل وعقد میں حضرت بشیر بن سعد بھی تھے، ان کا شمار مفتیان صحابہ میں نہ تھا، لیکن ان کی قوم (خزرج) میں ان کی بات مانی جاتی تھی، اور کہا جاتا ہے کہ سقیفہ کے موقع پر انصار میں سے سب سے پہلے انہوں نے ہی حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی تھی [2]۔

اَرباب حل وعقد کے اوصاف:

۴- چونکہ اَرباب حل وعقد کے سر ایک معین ذمہ داری ہے یعنی خلیفہ کی تعیین وتقرری، اس لئے ان میں درج ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے:

الف- عدالت جس میں گواہی کے لئے ضروری شرائط پورے طور پر موجود ہوں یعنی اسلام، عقل، بلوغ، عدم فسق اور مکمل مروت۔

ب- علم جس کے ذریعہ معلوم ہوسکے کہ معتبر شرائط کے ساتھ امامت کا مستحق کون ہے؟

ج- رائے اور حکمت جس کے نتیجہ میں امامت کے لئے اس شخص کا انتخاب ہوسکے جو سب سے زیادہ لائق ہو [1]۔

د- رعب ودبدبہ والا ہو کہ لوگ اپنی رائے کو چھوڑ کر اس کا اتباع کرتے ہوں تاکہ مقصود ولایت حاصل ہوسکے [2]۔

ھ- اخلاص اور مسلمانوں کے لئے خیر خواہی [3]۔

اَرباب حل وعقد میں سے اہلِ انتخاب کی تعیین:

۵- اصل یہ ہے کہ اَرباب حل وعقد وہ تمام حضرات ہیں جن کے اندر مذکورہ بالا صفات ہوں لیکن عملاً انتخاب کرنے والی اکثر اَرباب حل وعقد کی ایک جماعت ہوتی ہے جس کو اہلِ انتخاب کہا جاتا ہے۔

اہل انتخاب (جو اَرباب حل وعقد کی ایک جماعت ہوتی ہے) کی تعیین دو میں سے کسی ایک طریقہ سے ہوتی ہے:

الف- خلیفہ ان کی تعیین کردے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ارباب حل وعقد میں سے چھ افراد کی تعیین کردی تھی تاکہ ان کی وفات کے بعد اپنے میں سے کسی ایک کو خلیفۃ المسلمین منتخب کریں اور صحابہ کی موجودگی میں بغیر کسی اختلاف کے یہ عمل میں آیا۔

ب- حاضرین کے ذریعہ تعیین: اگر خلیفہ اَرباب حل وعقد میں سے بعض افراد کی تعیین نہ کرے تو ان میں سے جو حضرات بآسانی حاضر ہوجائیں ان کے ذریعہ بیعت خلافت ہوجائے گی، اور یہ

---

(۱) کنز العمال ۵/ ۶۲۷، المہذب للشیرازی ۲/ ۲۹۷۔
(۲) اسد الغابۃ تذکرہ بشیر بن سعد۔

---

(۱) حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، ولابی یعلی رص ۲-۳۔
(۲) المنتقی من منہاج الاعتدال رص ۵۱۔
(۳) حجۃ اللہ البالغہ للدہلوی رص ۲۳۸ طبع دار الکتب الحدیثہ ومکتبۃ المثنی بغداد۔

حاضری تعیین کے قائم مقام ہوگی [1]۔

اُرباب حل وعقد کی ذمہ داریاں:

۶ - ان کی بعض ذمہ داریاں حسب ذیل ہیں:

الف - خلیفہ کی تقرری: یہ اجماعی مسئلہ ہے، اس میں اہل سنت والجماعت میں سے کسی کا اختلاف نہیں [2]۔

ب - امام کے انتقال پر ولی عہد کی امامت کے لئے تجدید بیعت اگر ولی عہد بناتے وقت اس میں امامت کی صحت کی شرائط پوری نہ ہورہی ہوں۔ ماوردی نے کہا: ولی عہد میں امامت کی شرائط کے پائے جانے کا اعتبار اس وقت سے ہوگا جب اسے ولی عہد بنایا گیا، اگر اس وقت بچہ یا فاسق رہا ہو پھر ولی عہد بنانے والے (امام) کی وفات کے وقت وہ بالغ وعادل بن گیا تو اس کی خلافت صحیح نہیں، یہاں تک کہ اہل انتخاب دوبارہ اس سے بیعت کرلیں [3]۔

ج - امام کی موت پر غائب ولی عہد کو لانا [4]۔

د - امام جس نے غائب کو ولی عہد بنادیا، اس کے آنے تک نائب امام کی تقرری۔ ماوردی نے کہا: اگر امام کسی غائب (غیر حاضر) کو ولی عہد بناکر مرگیا اور ولی عہد غیر حاضر ہی ہو تو اہل انتخاب اس کو حاضر کریں گے، اگر اس کی غیر حاضری لمبی ہو اور امور کی دیکھ ریکھ میں تاخیر سے مسلمانوں کو نقصان پہنچ رہا ہو تو اہل انتخاب اس کا نائب مقرر کریں گے، اور اس سے خلافت کے بجائے صرف نیابت کی

(۱) اصول الدین لعبد القاہر بغدادی رص ۲۰۸ طبع استنبول ۱۳۴۶ھ، حاشیہ قلیوبی ۴ر ۱۷۳۔

(۲) دیکھئے سابقہ مراجع، نیز المواقف للایجی مع شرحہ للجرجانی ۸ر ۳۵۱ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۵ھ، امامیہ شیعہ کا کہنا ہے کہ امام کا علم نص کے ذریعہ ہوگا۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۔

(۴) حوالہ سابق۔

بیعت کریں گے [1]۔

ھ - ضرورت پڑنے پر امام کو معزول کرنا۔ [2] مزید تفصیل ''امامت'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

اُرباب حل وعقد کی وہ تعداد جن سے امامت ثابت ہوتی ہے:

۷ - اُرباب حل وعقد کی کتنی تعداد سے امامت ثابت ہوجاتی ہے؟ اس سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور ان کے مختلف مذاہب ہیں:

ایک جماعت نے کہا کہ امامت کے ثابت ہونے کے لئے ہر شہر کے اہل حل وعقد کی اکثریت ضروری ہے تاکہ سب کی رضا شامل ہو اور اجماعی طور پر اس کی امامت مسلم ہو، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، امام احمد نے فرمایا: امام جس پر سب کا اتفاق ہو، وہ ہے جس کے بارے میں ہر ایک کہے کہ یہ امام ہے [3]۔

ایک دوسری جماعت نے کہا کہ اُرباب حل وعقد میں سے کم سے کم پانچ کا ہونا ضروری ہے، سب مل کر اس کی امامت طے کریں یا کوئی ایک بقیہ چاروں کی رضا سے طے کردے۔

حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اُرباب حل وعقد کی ایک جماعت کی تقرری سے امامت ثابت ہوجاتی ہے، اس کی کوئی معین تعداد نہیں [4]۔ ان تمام اجمالی امور کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''امامت کبری'' ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۴ر ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱، ولأبی یعلی رص ۱۰۔

(۳) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۰۔

(۴) الماوردی رص ۶ - ۷، ابو یعلی رص ۸، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۶۹، حاشیہ قلیوبی ۴ر ۱۷۳، الشروانی علی التحفہ ۹ر ۷۶، اصول الدین للبغدادی رص ۲۰۸۔

أہل خبرة

دیکھئے: ''خبرۃ''۔

أہل خطہ

دیکھئے: ''أہل محلّہ''۔

أہل دیوان

تعریف:

۱- دیوان فارسی لفظ ہے جس کا معنی ہے: مجموعۂ کتب و رجسٹر جس میں فوجیوں اور اہل وظائف کے نام درج ہوتے ہیں۔

دیوان: حساب کا رجسٹر ہے، پھر اس کا اطلاق حساب پر اور اس کے بعد حساب کی جگہ پر ہونے لگا[1]۔ اشعار وقصائد کے مجموعہ کو بھی دیوان کہا جاتا ہے۔ صاحب ''تاج'' نے کہا: اس طرح ''دیوان'' کے پانچ معانی ہیں: لکھنے والے، لکھنے والوں کی جگہ، رجسٹر، کوئی کتاب اور مجموعۂ اشعار۔

فقہاء کے یہاں دیوان سے مراد وہ رجسٹر ہے جس میں حکومت کے کارندوں کے نام درج ہوتے ہیں جن کے لئے بیت المال میں تنخواہ یا وظیفہ مقرر رہتا ہے، اور اس سے مراد وہ جگہ بھی لی جاتی ہے، جہاں یہ رجسٹر اور اس کے لکھنے والے ہوتے ہیں۔

اہل دیوان: وہ لوگ ہیں جن کو اس سے تنخواہ ملتی ہو[2]۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ ''دون''۔

لفظ دیوان فارسی ہے فارسی میں یہ شیطان کا نام ہے لکھنے والوں کو دیوان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ان امور کے بڑے ماہر، اور ہر چھوٹی بڑی چیز کو علم میں رکھتے ہیں، پھر انہی کے نام پر ان کے بیٹھنے کی جگہ کو دیوان کہا گیا (الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۵)۔

(۲) ابن عابدین ۳۰۸/۳ طبع بولاق، المحلی علی المنہاج مع حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۱۸۹/۳ طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۲۵۶/۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۹ طبع الحلبی۔

دیوان کی ذمہ داری: سرکاری حقوق یعنی حکومت کے کام کاج، مال کا تحفظ اور کارکنان اور فوج کے حقوق کی حفاظت ہے جو حکومت کے کام انجام دیتے ہیں[1]۔

سب سے پہلے دیوان کس نے اور کیوں قائم کیا:

۲- اسلامی حکومت میں سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے دیوان قائم کیا، اس کی وجہ یہ ہوئی کہ حضرت ابوہریرہؓ بحرین سے مال لے کر آئے، حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا: کیالائے؟ انہوں نے جواب دیا: پانچ لاکھ درہم۔ حضرت عمرؓ کو زیادہ معلوم ہوا تو پوچھا: جانتے ہو کیا کہہ رہے ہو؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں، ایک لاکھ پانچ بار، حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ وہ پاکیزہ ہے؟ انہوں نے جواب دیا: مجھے معلوم نہیں۔ حضرت عمرؓ منبر پر جلوہ فرماز ہوئے اور حمد وثنا کے بعد فرمایا: لوگو! ہمارے پاس ڈھیر مال آیا ہے، اگر چاہو تو ناپ کر دیں، اور چاہو تو گن کر دیں، یہ سن کر ایک صاحب کھڑے ہوئے اور کہا: امیر المومنین! میں نے عجمیوں کو دیکھا کہ وہ رجسٹر رکھتے ہیں، آپ بھی لوگوں کے لئے ایک رجسٹر بنادیں۔

کچھ لوگ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک جماعت روانہ کی، اس وقت ان کے پاس ہرمزان بیٹھا ہوا تھا، اس نے حضرت عمرؓ سے کہا: اس جماعت کو آپ نے مال دے دیا، اگر ان میں کوئی پیچھے رہ جائے اور اپنی جگہ پر دیر کردے تو آپ کے نمائندہ کو اس کا علم کیسے ہوگا؟ آپ ان کے لئے ایک دیوان (رجسٹر) بنادیجئے، حضرت عمرؓ نے اس سے رجسٹر کے بارے میں تفصیلات معلوم کیں تو اس نے رجسٹر کی وضاحت کی[2]۔

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۰، والأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۵ا۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۵ا، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر۹ ۷ا۔

اہل دیوان کی اقسام:

۳- بتایا جاچکا ہے کہ اہل دیوان وہ لوگ ہیں جن کو اس سے تنخواہ ملتی ہے، ان کی چند اقسام ہیں:

الف- فوجی: دیوان میں ان کے اندراج کے لئے کچھ شرطیں ہیں جن کا ذکر ماوردی نے کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) بالغ ہونا: اس لئے کہ بچہ اولاد اور ماتحتوں میں سے ہے اور اس کا وظیفہ اولاد کے وظیفہ میں جاری ہوگا۔

(۲) آزاد ہونا: غلام اپنے آقا کے تابع ہوتا ہے، لہذا اس کا وظیفہ اس کے آقا کے وظیفہ میں ہوگا۔ اس شرط میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے اور یہی حضرت ابوبکر صدیقؓ کی رائے ہے۔

(۳) مسلمان: تاکہ عقیدہ کے ساتھ ملت کا دفاع کرے اور اس کی خیر خواہی اور جدوجہد پر اعتماد کیا جائے۔

(۴) ایسے اعذار اس میں نہ ہوں جو جنگ سے اس کے لئے مانع ہوں۔

(۵) اس میں جنگ کی جرأت اور لڑائی کا علم ہو۔

(۶) ہر دوسرے کام سے فارغ ہو[1]۔

ظاہر ہے کہ یہ شرطیں انتظامی ہیں، جگہ اور زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے، مصلحت کی تکمیل کو پیش نظر رکھ کر ان پر نظر ثانی کی جاسکتی ہے۔

ب- اہل مناصب، مثلاً والی، قاضی، علماء، مال لانے والے، جمع کرنے والے اور تقسیم کرنے والے وغیرہ اور نماز کے امام ومؤذن[2]۔

ج- ضرورت مند، کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اس مال میں کوئی

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹ ۷ا۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۴۴۔

شخص دوسرے سے زیادہ حق دار نہیں ہے سوائے اس کے جس نے اسلام لانے میں سبقت کی ہو، اور جو مستغنی ہو، اور جس نے قربانی دی ہو، اور جو حاجت مند ہو[1]۔

مصارف کے بارے میں اصولی ضابطہ:

۴- امام الحرمین نے کہا: امام جن لوگوں کو بیت المال سے امداد دے گا وہ تین طرح کے ہیں:

(۱) ایک قسم ضرورت مندوں کی ہے، امام ان کی ضروریات پوری کرے گا، یہ لوگ زکاۃ کے اکثر مستحقین ہیں، جن کا ذکر آیت کریمہ "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ....." [2] میں ہے۔

(۲) دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کی امام کفالت کرے گا اور وظیفہ کا مال دے کر ان کی ضرورت پوری کرے گا اور ان کو آسودہ کردے گا، تاکہ وہ اپنے ذمہ عائد اسلامی ذمہ داری کو یکسوئی سے انجام دیں، یہ لوگ دو طرح کے ہیں:

الف- وظیفہ خوار (فوج): یہ لوگ مسلمانوں کے مددگار، ان کے لئے قوت بازو اور جائے پناہ اور ان کی شان وشوکت کا ذریعہ ہیں، لہذا ان پر اتنا خرچ کیا جانا چاہئے جس سے ان کی ضرورت وحاجت پوری ہو سکے۔

ب- جو لوگ ارکانِ دین کو قائم رکھنے میں لگے ہوئے ہیں اور ان میں انہماک ومشغولیت کے سبب اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے کوئی ذریعہ اختیار نہیں کر سکتے، کیونکہ اگر یہ لوگ ان ذمہ داریوں کو انجام نہ دیں تو دین کے ارکان ٹھپ پڑ جائیں، اس لئے ضروری ہے

(۱) دیکھئے: السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۴۵۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۶۰۔

کہ امام ان کی کفالت کرے، تاکہ وہ اپنی اپنی ذمہ داریاں پوری کرتے رہیں، یہ قضاۃ، حکام، تقسیم کرنے والے، مفتیان اور فقہاء ہیں اور ہر وہ شخص جو دین کا کوئی اہم کام سنبھالے ہوئے ہے، جس میں انہماک کی وجہ سے اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے کچھ نہیں کر پاتا۔

(۳) تیسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کو مالداری اور کفایت کے باوجود بیت المال سے کچھ دیا جاتا ہے، ان کا استحقاق ضرورت پوری کرنے پر موقوف نہیں، یہ بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب ہیں جن کو قرآن پاک میں (ذوي القربیٰ) [1] کہا گیا ہے۔

اہل دیوان کے وظائف میں کمی بیشی:

۵- اہل دیوان کے وظائف کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے:

حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ اہل دیوان کے وظائف میں برابری کے قائل تھے اور سابقیت کی وجہ سے تفضیل کے قائل نہیں تھے، یہی امام شافعی اور مالک کی رائے ہے۔

البتہ حضرت عمرؓ وعثمانؓ کی رائے تھی کہ اسلام میں سابقیت کی بنیاد پر ترجیح دی جائے، پھر حضرت عمرؓ نے مزید یہ کہا کہ اسلام میں سابقیت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے رشتہ داری کی بنیاد پر ترجیح دی جائے۔

ان دونوں کی رائے کو فقہاء میں سے امام ابو حنیفہ، احمد اور فقہائے عراق نے اختیار کیا ہے [2]۔

جس وقت حضرت ابو بکر نے وظائف میں تمام لوگوں میں برابری

(۱) غیاث الامم رص ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار الدعوہ۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۶، ۱۷۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۲۳، الخراج لأبی یوسف رص ۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کی تو حضرت عمرؓ نے ان سے بحث کرتے ہوئے کہا: "جس نے دونوں ہجرتیں کیں اور دونوں قبلوں کی طرف نماز پڑھی کیا آپ اس کو اس شخص کے برابر کردیں گے جو فتح مکہ کے سال تلوار کے ڈر سے اسلام لایا؟ تو حضرت ابوبکر نے فرمایا: انہوں نے اللہ کے لئے کیا اور ان کا اجر اللہ پر ہے، دنیا تو گذر بسر کی جگہ ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے کہا کہ جس نے رسول اللہ ﷺ سے جنگ کی اور جس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہوکر جنگ کی، میں ان دونوں کو ایک درجہ میں نہیں رکھ سکتا"[1]۔

اہلِ دیوان کے "عاقلہ" ہونے کا رشتہ:

٦- اصلاً عاقلہ میں رشتہ دار اور قبیلہ آتا ہے جن سے قاتل مدد لیتا ہے، ابتداء اسلام میں یہی معمول رہا، لیکن موالی کی کثرت اور قبائل سے انتساب کا اہتمام کمزور پڑنے کے بعد فقہاء نے عاقلہ میں دیوان، اہل پیشہ اور اہلِ بازار وغیرہ کا جس کی بنیاد پر تعاون ہوتا ہے اعتبار کرلیا ہے۔

بالاتفاق عورتیں، بچے (جن کا دیوان میں حصہ ہوتا ہے) اسی طرح پاگل کے ذمہ کچھ دیت نہیں۔

کیا اہلِ دیوان کے ذمہ دیت ہے؟ فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک دیت اہلِ دیوان کے ذمہ ہے، جب کہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اہلِ دیوان کا عاقلہ میں کوئی دخل نہیں[2]۔ اس سلسلے میں اختلاف وتفصیل اصطلاح "عاقلہ" میں ملاحظہ کی جائے۔

---

(١) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ٦ ١٧، ١٧٧۔

(٢) ابن عابدین ٥/ ٤١٠، ٤١١، الفتاوی الخانیہ حاشیۃ الہندیہ ٣/ ٤٤٨ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ٢/ ٢٧١، مواہب الجلیل ٦/ ٢٦٦، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ٨/ ٤٥، المغنی ٧/ ٧٨٣، ٧٨٦، مغنی المحتاج ٤/ ٩٥ اور اس کے بعد کے صفحات، البجیرمی علی الخطیب ٤/ ١٠٤، ١٠٥ طبع مصطفی الحلبی۔

اہلِ ذمہ

تعریف:

١- ذمہ کا معنی لغت میں: امان اور عہد ہے، لہذا اہلِ ذمہ اہلِ عہد ہیں، اور ذمی سے مراد معاہد ہے[1]۔ فقہاء کی اصطلاح میں اہلِ ذمہ سے مراد ذمی ہیں۔ ذمی ذمہ سے منسوب ہے یعنی جزیہ اور اسلامی احکام کے نفاذ کی پابندی کے بدلہ میں ذمی کی جان ومال کی حفاظت کا امام یا اس کے نائب کی طرف سے عہد وپیمان[2]۔

یہ ذمہ، اہلِ کتاب اور ان لوگوں کو جو ان کے حکم میں ہیں، عقد، یا قرائن یا تابع ہونے کی وجہ سے ملتا ہے، اور جزیہ دینے کے مقابلہ میں وہ اپنے کفر پر برقرار رہتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آئے گی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اہلِ کتاب:

٢- حنفیہ وحنابلہ نے کہا: اہلِ کتاب سے مراد یہود ونصاری اور وہ لوگ ہیں جو ان کے دین کو مانتے ہوں، یہودیوں میں سامری داخل ہیں، اس لئے کہ وہ توریت کو اپنی دینی ومذہبی کتاب مانتے ہیں اور حضرت موسی علیہ السلام کی شریعت پر عمل کرتے ہیں اور نصاری میں

---

(١) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس مادۂ "ذمم"۔

(٢) جواہر الإکلیل ١/ ١٠٥، کشاف القناع ٣/ ١١٦، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ٢/ ٤٧٥۔

ہر وہ شخص داخل ہے جو انجیل کو مذہبی کتاب مانے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تعلق کا دعویٰ کرے اور ان کی شریعت پر عمل کرے۔ شافعیہ ومالکیہ نے کہا: اہلِ کتاب یہود ونصاریٰ ہیں[1]۔

اہلِ ذمہ کبھی اہلِ کتاب میں سے ہوتے ہیں اور کبھی اہلِ کتاب کے علاوہ مثلاً مجوس میں سے بھی ہوتے ہیں، اہلِ ذمہ اور اہلِ کتاب میں سے ہر ایک دوسرے سے ایک لحاظ سے زیادہ عام اور دوسرے لحاظ سے زیادہ خاص ہے، لہذا کتابی اگر اہل ذمہ میں سے ہو تو اس میں دونوں وصف اکھٹے ہوجائیں گے۔

ب- اہلِ امان (مستأمن):

۳-فقہاء کے یہاں مستأمن سے مراد: وہ شخص ہے جو امام یا کسی مسلمان کی طرف سے عارضی وقتی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو، اس میں کچھ تفصیل ہے، جو اس کی اپنی اصطلاح میں ملے گی۔ اس اعتبار سے مستأمن اور اہلِ ذمہ میں فرق یہ ہے کہ اہلِ ذمہ کے لئے امان دائمی وابدی ہوتا ہے جب کہ مستأمن کے لئے وقتی رہتا ہے[2]۔

ج- اہلِ حرب:

۴- اہلِ حرب سے مراد اہلِ کتاب اور مشرکین میں سے وہ کفار ہیں جو اسلامی دعوت کو قبول کرنے سے گریز کریں، ان کے لئے عقدِ ذمہ یا عقدِ امان بھی نہ ہو اور دار الحرب میں جہاں اسلامی احکام کا نفاذ نہیں ہوتا، قیام کریں، یہ دشمنانِ اسلام ہیں، ان کے خلاف ہر سال ایک دوبار جہاد کا اعلان کیا جائے گا[1]۔ اس کی تفصیل اس کی اپنی اصطلاح میں ملے گی۔

غیر مسلم ذمی کیسے بنتا ہے؟

۵-غیر مسلم عقد کر کے یا معین قرائن سے جن سے معلوم ہو کہ وہ ذمی ہونے سے راضی ہے یا دوسرے کے تابع ہو کر یا غلبہ وفتح کے ذریعہ ذمی بن جاتا ہے۔

ذیل میں ان حالات کی تفصیل ہے:

اول-عقدِ ذمہ:

۶-عقدِ ذمہ اسلام کے دنیوی احکام کی پابندی اور جزیہ دینے کی شرط کے ساتھ کسی کافر کو کفر پر برقرار رکھنا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ ذمی جنگ کو ترک کردے، نیز مسلمانوں کے ساتھ ملنے جلنے، اور دین اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے بعد اس کے اسلام قبول کرنے کا احتمال ہو۔ اس طرح عقدِ ذمہ اسلام کی دعوت دینے کے لئے ہے، نہ کہ اس سے جزیہ لینے کی رغبت اور حرص میں ہے[2]۔

یہ عقد لفظاً ایجاب وقبول یا جو اس کے قائم مقام ہو، اس کے ذریعہ طے ہوجاتا ہے، دیگر تمام معاملات کی طرح اس کا بھی لکھنا شرط نہیں، پھر بھی اندراج واثبات، اور انکار کی صورت میں ضرر کے ازالہ کے لئے عقد کو لکھنا بہتر ہے[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۸، القرطبی ۲/ ۱۴۰، قلیوبی ۴/ ۲۵۰، المہذب ۲/ ۲۰۵، المغنی ۸/ ۴۹۶، ۵۰۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۶، ابن عابدین ۳/ ۲۴۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۸، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۸۳، قلیوبی ۴/ ۲۲۵، المغنی ۱۰/ ۴۳۲، ۴۳۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۹۵، البدائع ۷/ ۱۰۰، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۶۷، ۲۷۴، المہذب ۲/ ۱۸۸، المغنی ۸/ ۳۵۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۱، ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، الخرشی ۳/ ۱۴۳، الحطاب ۳/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، المغنی ۸/ ۵۳۴، تاریخ طبری ۵/ ۲۲۸، الاموال لابی ابوعبید ۸۷، المہذب ۲/ ۲۵۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۴۵، البدائع ۷/ ۱۱۰۔

عقدِ ذمہ کون کرے؟

۷-جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں غیر مسلم کے ساتھ عقدِ ذمہ امام یا اس کا نائب کرے گا، ان کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف سے عقدِ ذمہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا تعلق امام کی نگرانی اور اس کی نظر میں مصلحت سے ہے، نیز اس لئے کہ عقدِ ذمہ ایک ابدی عقد ہے، اس لئے امام کی اجازت کے بغیر اس کو طے کرنا جائز نہیں (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک کسی بھی مسلمان کے لئے عقدِ ذمہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عقدِ ذمہ اسلام کا بدل ہے، اس لئے وہ دعوت اسلام کے درجے میں ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جزیہ کے مقابلہ میں ہے، لہذا اس میں مصلحت ہوگی، اور اس لئے بھی کہ ان کے مطالبہ کے وقت وہ فرض ہے، اور اس کے طے ہونے میں امام اور تمام مسلمانوں سے فرض ساقط کرنا ہے، لہذا جائز ہے کہ ہر مسلمان کرے (۲)۔

عقدِ ذمہ کس کے لئے درست ہے؟

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقدِ ذمہ اہلِ کتاب اور مجوس کے لئے جائز ہے، اسی طرح بالاتفاق مرتد کے لئے ناجائز ہے، اس کے علاوہ صورتوں میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ اہلِ کتاب اور مجوس کے علاوہ کسی کے لئے عقدِ ذمہ جائز نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ" (۳) (ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)۔

یہ آیت عام ہے لیکن سورہ توبہ کی آیت جزیہ/۲۹ کی بنیاد پر اہلِ کتاب کو اس سے خاص کرلیا گیا ہے اور مجوس کی تخصیص حضور ﷺ کے اس فرمان سے ہے: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب....." (۱) (ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا رویہ اختیار کرو) لہذا ان کے علاوہ کفار کے بارے میں آیت کا عموم باقی رہے گا (۲)۔

حنفیہ کا قول اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے، اسی طرح امام احمد کی بھی ایک روایت ہے کہ بت پرست عربوں کے علاوہ تمام کفار کے ساتھ عقدِ ذمہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عقدِ ذمہ مسلمانوں سے ملنے جلنے اور اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے ذریعہ اس کے اسلام لانے کی امید کی وجہ سے ہے، مشرکین عرب کے ساتھ عقدِ ذمہ کرنے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا اور پیغامِ خداوندی کی ذمہ داری ان کو دی گئی، لہذا اللہ اور رسول ﷺ پر ایمان لانے سے انکار کرنے کے بارے میں ان کے پاس ادنیٰ درجہ کا بھی شبہ نہیں رہا اور انہیں دعوت اسلام دینے

---

(۱) الخرشی ۳/۱۴۳، قلیوبی ۴/۲۲۸، مغنی المحتاج ۴/۲۴۳، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۰۵، کشاف القناع ۳/۱۱۶۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ علی الہدایہ ۵/۲۱۳، ۲۱۴۔

(۳) سورۂ توبہ/۵۔

(۱) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب....." ان الفاظ کے ساتھ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں دیکھئے: نصب الرایہ للزیلعی ۳/۴۴۸ شائع کردہ دارالمامون، بیروت ۱۳۵۷ھ، البتہ حدیث میں مذکورہ واقعہ کے لئے ایک شاہد بخاری (فتح الباری ۶/۲۵۷، حدیث نمبر ۳۱۵۶) میں ہے: "أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة: فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس - ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر" (حضرت عمر بن الخطاب کی تحریر ان کی وفات سے ایک سال قبل ہمارے پاس آئی کہ ہر ذی محرم مجوسی کے درمیان تفریق کردو، حضرت عمر نے مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیا تھا یہاں تک کہ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے گواہی دی کہ رسول اللہ ﷺ نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا ہے)۔

(۲) القلیوبی ۴/۲۲۹، المغنی ۸/۴۹۶، ۵۰۱، الأم ۴/۲۴۰، أحكام القرآن لابن العربی ۲/۸۸۹۔

کے لئے تلوار متعین ہے، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان سے جزیہ قبول نہیں کیا[1]۔

مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ عقدِ ذمہ ہر طرح کے کفار کے ساتھ جائز ہے، کتابی، غیر کتابی، عربی بت پرست اور غیر عربی بت پرست کے درمیان کوئی فرق نہیں[2]۔

عقدِ ذمہ کی شرائط:

۹ - جمہور فقہاء کے یہاں عقدِ ذمہ کی شرط یہ ہے کہ ابدی ہو، اس لئے کہ عقدِ ذمہ تحفظ کا فائدہ دینے میں عقدِ اسلام کا گویا بدل ہے اور عقد اسلام کا ابدی ہونا ضروری ہے، اسی طرح عقدِ ذمہ بھی ہوگا، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ وقتی طور پر بھی عقدِ ذمہ درست ہے۔

اسی طرح اس عقد کے لئے شرط ہے کہ وہ عبادات کے علاوہ اسلامی احکام کو قبول کریں اور ان کی پابندی کریں مثلاً معاملات میں حقوق العباد اور ہلاک شدہ چیز کا تاوان دینا، اسی طرح جن چیزوں کو وہ حرام سمجھتے ہیں مثلاً زنا اور چوری اسی طرح مردوں کے حق میں شرط ہے کہ سالانہ جزیہ دینا قبول کریں[3]۔

۱۰ - بعض فقہاء کچھ اور شرطیں ذکر کرتے ہیں، جو دوسروں کے یہاں نہیں ملتیں، شافعیہ میں سے ماوردی نے کہا: ان پر چھ چیزیں شرط ہیں:

(۱) کتاب اللہ کا ذکر عیب کے ساتھ نہ کریں، اس کو محرف نہ کہیں۔

(۲) رسول اللہ ﷺ کا ذکر تکذیب وحقارت کے ساتھ نہ کریں۔

(۳) اسلام کی مذمت اور اس پر تنقید نہ کریں۔

(۴) کسی مسلمان عورت سے زنا یا نکاح کے نام پر اس پر دست درازی نہ کریں۔

(۵) کسی مسلمان کو دین سے برگشتہ نہ کریں، اس کے مال سے تعرض نہ کریں۔

(۶) اہلِ حرب کا تعاون نہ کریں، اور حربیوں کے جاسوس کو پناہ نہ دیں۔

ماوردی نے کہا: یہ حقوق لازمی ہیں، ان کی شرط نہ لگائی جائے تب بھی ان پر لازم ہیں، ان کی شرط محض اس لئے لگائی جاتی ہے کہ ان کو مطلع کردیا جائے اور ان کے ساتھ کئے گئے عہد کی نزاکت واہمیت پر زور دیا جائے اور شرط لگانے کے بعد اگر اس کی خلاف ورزی کریں تو نقض عہد شمار کیا جائے گا[1]۔

اسی طرح کی چیزیں حنابلہ میں سے ابویعلی نے ذکر کی ہیں[2]، دوسرے حضرات نے اس لئے اس کو نظر انداز کیا ہے کہ یہ چیزیں اسلامی احکام کی پابندی کی شرط میں داخل ہیں[3]۔

۱۱ - اس کے علاوہ بعض حضرات نے کچھ مزید شرطیں بتائی ہیں، مثلاً مسلمانوں کی ضیافت کریں گے اور دار الاسلام میں کسی منکر (غلط چیز) کا اظہار نہیں کریں گے وغیرہ۔ اس طرح کی شرطیں لگانا واجب ہے یا مستحب اس سلسلے میں اختلاف ہے، فی الجملہ یہ کہ عقد کے وقت امام

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۶، الحطاب ۳/ ۳۸۰، المغنی ۸/ ۵۰۰۔

(۲) الحطاب ۳/ ۳۸۰، ۳۸۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۶، ۲۶۷۔
کمیٹی اس رائے کو تاریخی اعتبار سے قوی اور وجیہ سمجھتی ہے اس لئے کہ قائدین عرب جنگ کے آغاز سے قبل ہمیشہ دشمن کے سامنے ''اسلام''، یا ''جزیہ'' پیش کرتے تھے، دشمن کوئی بھی ہو۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲، ۲۴۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، ۱۲۱۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، اور دیکھئے: مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۲۔

(۳) کمیٹی کی رائے ہے کہ دوسرے فقہی مذاہب نے اگرچہ ان شرائط کی صراحت نہیں کی، لیکن وہ قائل ہیں کہ اہل ذمہ کے لئے ان شرائط کی پابندی ضروری ہے خلاف ورزی کی صورت میں ان کا عہد وپیمان ٹوٹ جائے گا۔

اس طرح کی شرطیں لگائے جو حضرت عمرؓ نے لگائی تھیں ۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ سے کئی روایتیں ہیں، ایک روایت ''خلال'' نے اپنی سند سے اسماعیل بن عیاش کے حوالہ سے ذکر کی ہے، انہوں نے کہا: ہم سے بہت سے اہلِ علم نے بیان کیا کہ اہلِ جزیرہ نے عبدالرحمٰن بن غنم کے پاس لکھا کہ جب ہم اپنے ملک سے آئے تو آپ سے اپنے لئے اور مذہب والوں کے لئے امان کی درخواست کی اور ہم آپ کے لئے اپنے اوپر یہ شرط مانتے ہیں کہ اپنے شہر میں کوئی نیا کلیسا نہیں بنائیں گے، نہ اس کے آس پاس کوئی دیر (راہبوں اور نوں کے رہنے کی جگہ) نہ قلایہ[1]، نہ گرجا بنائیں گے اور نہ ویران کلیساؤں اور مسلمانوں کے محلوں کے کلیساؤں کو ازسرِ نو بنائیں گے، مسلمانوں کو اپنے کلیساؤں میں دن یا رات کسی وقت ٹھہرنے سے نہیں روکیں گے، ان کے دروازے کو گزرنے والوں اور مسافروں کے لئے وسیع رکھیں گے، ان میں یا اپنے گھروں میں کسی جاسوس کو پناہ نہیں دیں گے، مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرنے والے کی پردہ پوشی نہیں کریں گے ۔ ناقوس صرف اپنے کلیساؤں کے اندر ہلکی آواز سے بجائیں گے، ان پر صلیب نہیں لٹکائیں گے، مسلمانوں کی موجودگی میں اپنے کلیساؤں میں بلند آواز سے دعاء یا قرأت نہیں کریں گے، اپنی صلیب یا اپنی کتاب مسلمانوں کے بازار میں نہیں نکالیں گے، ''باعوث'' یا ''شعانین''[2] باہر نہیں منائیں گے، اپنے مردوں (کے جنازوں) کے ساتھ آواز بلند نہیں کریں گے، ان کے ساتھ مسلمانوں کے بازاروں میں آگ ظاہر نہیں کریں گے، ان کے پڑوس میں سور نہیں رکھیں گے، اور نہ شراب فروشی کریں گے، شرک کا اظہار نہیں کریں گے، اپنا دین قبول کرنے کے لئے کسی کو آمادہ نہیں کریں گے، اور نہ اس کی دعوت دیں گے، مسلمانوں کے حصہ میں آنے والے غلاموں میں سے کسی کو نہیں لیں گے، اگر ہمارا کوئی رشتہ دار اسلام قبول کرنا چاہے تو اس کو نہیں روکیں گے، جہاں رہیں اپنے لباس کے پابند رہیں گے، ٹوپی، عمامہ اور جوتے پہننے، مانگ نکالنے اور سواریوں میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہیں کریں گے، ان کی بات نہیں بولیں گے، ان کی کنیت نہیں رکھیں گے، سر کے اگلے حصہ کے بالوں کو کتریں گے، پیشانی پر مانگ نہیں نکالیں گے، اپنی کمر میں ازار باندھیں گے، اپنی انگوٹھیوں پر عربی میں نقش نہیں کرائیں گے، زین پر سوار نہیں ہوں گے، کوئی ہتھیار نہیں بنائیں گے اور نہ لے کر چلیں گے، ساتھ میں تلوار نہیں رکھیں گے، مسلمانوں کی مجلسوں میں ان کی تعظیم کریں گے، ان کو راستہ بتائیں گے، اگر وہ مجلسوں میں بیٹھنا چاہیں تو ان کے لئے جگہ خالی کردیں گے، ان کے گھروں میں جھانک کر نہیں دیکھیں گے، اپنی اولاد کو قرآن نہیں پڑھائیں گے، ہم میں سے کوئی بھی کسی مسلمان کے ساتھ تجارت میں شریک نہ ہوگا، الا یہ کہ تجارت مسلمان کے ہاتھ میں ہو، ہر گزرنے والے مسلمان مسافر کی تین دن ضیافت کریں گے، اور اوسط درجہ کا کھانا جو ہمیں میسر ہو انہیں کھلائیں گے، ہم اپنے، اپنی اولاد، اپنی بیویوں اور گھروں کے ضمانت دار ہیں، اگر ہم نے اپنی شرط اور اپنے عہد جس پر ہم کو امان ملا ہے، کو بدلا، یا اس کی خلاف ورزی کی تو ہمارے لئے کوئی ذمہ وعہد نہیں، دشمن اور مخالفین کی جو چیزیں مباح ہوتی ہیں ہماری بھی وہ تمام چیزیں آپ کے لئے مباح ہوجائیں گی، حضرت عبدالرحمٰن بن غنم نے اسے حضرت عمرؓ کے پاس لکھ بھیجا،

---

(۱) قلایہ سے مراد وہ کوٹھری ہے جو تنہا راہب کے لئے بنائی جاتی ہے اور منارہ کی طرح بلند ہوتی ہے یہ خلوت گاہ ہے اجتماع گاہ نہیں (أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۲/ ۶۶۸)۔

(۲) باعوث: عیسائیوں کی اصطلاح میں استسقاء کی نماز ہے، دیکھئے: القاموس، شعانین: عیسائیوں کا تہوار ہے دیکھئے: أحکام أہل الذمہ لابن القیم رص ۷۲۱۔

حضرت عمرؓ نے ان کو جواب لکھا کہ ان کی درخواست منظور کرلو[1]۔

بلا شبہ ان میں سے بعض شرطیں واجب ہیں، جن کی خلاف ورزی عقدِ ذمہ کو توڑ دیتی ہے جیسا کہ آئے گا۔

دوم-قرائن کے ذریعہ ''ذمہ'' حاصل ہونا:

اس کی چند قسمیں ہیں:

الف-دارالاسلام میں اقامت اختیار کرنا:

۱۲- اصل یہ ہے کہ غیر مسلم جس کے ساتھ عقدِ ذمہ نہ ہو اس کو دارالاسلام میں مستقل اقامت نہیں کرنے دیا جائے گا، صرف وقتی امان کے ذریعہ کچھ دنوں اقامت کی اجازت ہوگی، اور اس امان والے کو مستامن کہتے ہیں، جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مستامن کی دارالاسلام میں اقامت کی مدت پورے ایک سال نہیں ہوگی، اگر وہ ایک سال یا اس سے زیادہ اقامت کرلے تو اس پر جزیہ عائد کردیا جائے گا اور اس کے بعد وہ ذمی ہوجائے گا۔

لہذا غیر مسلموں کی لمبی اقامت اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ دائمی اقامت اور اہلِ ذمہ کی شرائط قبول کرنے سے راضی ہیں[2]۔

اس کے علاوہ فقہاء حنفیہ نے اس موضوع پر تفصیلات ذکر کی ہیں، انہوں نے کہا: اصل یہ ہے کہ جب حربی دارالاسلام میں امان کے ساتھ داخل ہو تو مناسب ہے کہ امام خود پیش قدمی کر کے جتنی مدت اس کے لئے مناسب سمجھے مقرر کردے، اور اس سے کہہ دے کہ اگر اس مدت سے زیادہ رہو گے تو تم کو ذمی بنادوں گا، لہذا جب وہ اس مقررہ مدت سے زیادہ رہ جائے گا تو ذمی ہوجائے گا، اب اگر وہ اس دن سے جس دن امام نے اس سے کہا تھا، ایک سال اقامت کرلے تو اس سے جزیہ لیا جائے گا[1]۔ اور اگر کوئی مدت مقرر نہیں کی تھی تو اکثر حنفیہ نے کہا: ایک سال اقامت کرنے سے ذمی بن جائے گا، اور بعض نے کہا: اگر مستامن اقامت کرلے، اور اقامت لمبی ہوجائے تو اس کو نکلنے کا حکم دیا جائے گا، پھر اگر اس کے بعد ایک سال اقامت کرلے تو اس پر جزیہ عائد کردیا جائے گا، اس اعتبار سے ایک سال کا لحاظ اس تاریخ سے ہوگا، جس میں امام نے اس کو نکلنے کا نوٹس دیا، لہذا اگر اسے امام کی طرف سے نکلنے کا نوٹس نہ دیا جائے اور وہ کئی سال تک اقامت کرلے تو اس کو دارالحرب لوٹنے کا اختیار ہے، ذمی نہیں ہوگا[2]۔

مستامن کی مدت اقامت کی تعیین اور اس کے ذمی بن جانے کے بارے میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

ب-حربیہ عورت کا مسلمان یا ذمی سے شادی کرنا:

۱۳- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امان لے کر آنے والی حربی عورت اگر کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کرلے تو اس نے یہاں وطن بنالیا اور وہ ذمیہ ہوگی، اس لئے کہ رہائش کے بارے میں عورت شوہر کے تابع ہوتی ہے، دیکھئے! وہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکل سکتی، لہذا اس کا خود کو اس شخص کے تابع کردینا جو دارالاسلام میں ہے، ہمیشہ کے لئے دارالاسلام کو وطن بنانے سے رضامندی ہے۔ دلالت کے طور پر اس کی رضامندی صراحتاً رضامندی کی طرح ہے، لہذا وہ ذمیہ ہوگی، بخلاف مستامن کے اگر وہ کسی ذمیہ سے شادی کرلے، اس لئے کہ

---

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۵/ ۸۳۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۴، ۵۲۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، ولأبی یعلی رص ۱۴۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۴۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر۱۴۵۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۰۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۲۷۲، الخراج لأبی یوسف رص ۱۸۹۔

شوہر اقامت میں اپنی بیوی کے تابع نہیں ہوتا، لہذا ذمیہ سے اس کی شادی اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ دارالاسلام میں رہنے پر رضا مند ہے، اس لئے وہ ذمی نہیں ہوگا[1]۔

البتہ حنابلہ بظاہر اس مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف ہیں، صاحب "المغنی" نے کہا: اگر حربیہ ہمارے یہاں امان کے ساتھ آئے اور دارالاسلام میں کسی ذمی سے شادی کرلے، پھر لوٹنا چاہے تو اس کو نہیں روکا جائے گا، جب شوہر رضا مند ہو، یا اس کو علاحدہ کردے اور امام ابوحنیفہ نے کہا: اس کو روکا جائے گا[2]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی کتابوں میں یہ حکم ہمیں نہیں ملا۔

ج - خراجی زمینوں کی خریداری:

۱۴ - حنفیہ نے طے کیا ہے کہ مستأمن اگر دارالاسلام میں خراجی زمین خریدے اور اس میں کاشت کرے تو اس پر زمین کا خراج (لگان) عائد کردیا جائے گا، اور وہ ذمی بن جائے گا، اس لئے کہ وظیفہ خراج دارالاسلام میں اقامت کے ساتھ خاص ہے، جب اس نے اس کو قبول کرلیا، تو وہ اہل دارالاسلام میں شامل ہونے پر راضی ہے، لہذا وہ ذمی ہوجائے گا، اور اگر خراج وصول کئے جانے سے قبل اس کو فروخت کردے تو ذمی نہیں ہوگا، اس لئے کہ "ذمہ" کے قبول کرنے کی دلیل خراج کا واجب ہونا ہے، نہ کہ محض خریدلینا، اس لئے جب تک اس پر خراج نہ لگایا جائے وہ ذمی نہیں ہوگا۔

بعض نے کہا: ذمی اس شرط کے ساتھ ہی ہوگا کہ اس کو خبردار کردیا جائے کہ اگر وہ زمین فروخت کرکے اپنے ملک نہیں لوٹے گا تو ذمی بنادیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی رضامندی یا معتبر قرینہ کے

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۴، البدائع ۷/ ۱۱۰، السیر الکبیر ۵/ ۱۸۶۵، الزیلعی ۲۶۹/۳۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۰۲۔

بغیر جس سے اس کی رضامندی ظاہر ہو، اس کو ذمی بنانا درست نہیں[1]۔

اس کے علاوہ ہم کو اس مسئلہ میں دوسرے فقہاء کی رائے نہیں ملی۔

سوم - تابع ہونے کی وجہ سے ذمی بن جانا:

۱۵ - کچھ حالات میں غیر مسلم دوسرے کے تابع ہونے کی وجہ سے ذمی بن جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہوتا ہے جو عقد ذمہ میں تابع ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ اس میں سے چند حسب ذیل ہیں:

الف - نابالغ اولاد اور بیوی:

۱۶ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ اگر نابالغ اولاد کی ماں یا باپ ذمی ہوں تو یہ بھی ذمی ہوجاتے ہیں[2]، اس لئے کہ عقد ذمہ میں معاملات سے متعلق اسلامی احکام کی پابندی کو قبول کرنا ہوتا ہے اور بچہ اس طرح کی چیزوں میں والدین میں سے بہتر کے تابع ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی وجہ حنفیہ نے بتائی ہے اور مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: عقد ذمہ کافر، آزاد، بالغ مرد کے ساتھ ہی کیا جائے گا، عورت، غلام اور بچہ تابع ہیں[3]۔

جب اہل ذمہ کے بچے بالغ ہوجائیں تو ان سے جزیہ لیا جائے گا، کسی نئے عقد کی ضرورت نہیں، یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ یا خلفاء

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۰، ابن عابدین ۳/ ۲۴۶، الزیلعی ۳/ ۲۶۹۔

(۲) السیر الکبیر ۵/ ۱۸۷۰، المہذب للشیرازی ۲/ ۲۵۱، ۲۵۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۸۔

(۳) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۰۴۔

میں سے کسی سے ان کے لئے عقد کی تجدید منقول نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ امان میں باپ کے تابع ہیں، اس لئے ذمہ میں بھی اس کے تابع ہوں گے[۱]۔

شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ ان کے لئے ازسر نو عقدِ ذمہ کیا جائے، اس لئے کہ پہلا عقد باپ کے لئے تھا، بچہ کے لئے نہیں، اس اعتبار سے اس کا جزیہ آپسی رضامندی کے مطابق ہوگا[۲]۔

حنفیہ کے یہاں اسی طرح کا حکم یعنی ذمہ میں تابع ہونا بیوی پر بھی نافذ ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے کہا: اگر مستأمن میاں بیوی امان کے ساتھ دار الاسلام میں داخل ہوں یا دار الاسلام میں مستأمن نے مستأمنہ (عورت) سے شادی کرلی، پھر مرد ذمی بن گیا، یا حربیہ دار الاسلام میں امان کے ساتھ داخل ہوا اور کسی ذمی سے شادی کرلے، تو شوہر کے تابع ہوکر عورت ذمیہ بن جائے گی، اس لئے کہ عورت اقامت میں اپنے شوہر کے تابع ہوتی ہے[۳]۔

ب-لقیط (اٹھایا ہوا نومولود بچہ):

۱۷-اہلِ ذمہ کی جگہ مثلاً ان کے گاؤں یا عبادت گاہ یا کنیسہ میں اگر لقیط پایا جائے تو ان کے تابع ہوکر ذمی مانا جائے گا، اگرچہ کسی مسلمان نے اس کو اٹھایا ہو، حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ اور مالکیہ کے یہاں مشہور قول یہی ہے[۴]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر لقیط دار الاسلام میں پایا جائے اگر اس میں اہلِ ذمہ ہوں، یا ایسے علاقہ میں پایا جائے جس کو مسلمانوں نے فتح کیا اور صلح کے طور پر کفار کے قبضہ میں اس کو برقرار رکھا یا اپنی ملکیت میں لینے کے بعد کفار کے قبضہ میں جزیہ لے کر برقرار رکھا اور اس میں مسلمان ہو (اگرچہ ایک ہی ہو) تو لقیط کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اسلام کو غلبہ دیتے ہوئے اسی مسلمان کا ہونے کا احتمال ہے اور اگر مسلمانوں کے مفتوحہ علاقہ میں کوئی مسلمان نہ ہو تو لقیط کافر ہے[۱]۔

چہارم-غلبہ اور فتح کی وجہ سے ذمہ:

۱۸-اس طرح کا ذمہ اس وقت پایا جاتا ہے جب مسلمان غیر اسلامی ملک فتح کریں اور امام مناسب سمجھے کہ اس ملک کے باشندوں کو ''ذمہ'' کے ساتھ آزاد چھوڑ دے، اور ان پر جزیہ عائد کردے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق کی فتح میں کیا[۲]۔

اہلِ ذمہ کے حقوق

۱۹-اہلِ ذمہ کے حقوق کے بارے میں عام ضابطہ یہ ہے کہ جو حقوق ہمیں حاصل ہیں ان کو حاصل ہوں گے، اور جو ذمہ داری ہماری ہے وہی ذمہ داری ان کی بھی ہوگی، یہ ضابطہ فقہاء حنفیہ کے یہاں زبان زد ہے، فقہائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتوں سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے[۳] اور سلف کے بعض آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت علیؓ بن ابی طالب سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ ''انہوں نے

---

(۱) السیر الکبیر ۵/ ۱۸۷۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۴، المہذب ۲/ ۲۵۳، الروضہ ۸/ ۳۰۰، المغنی ۸/ ۵۰۸۔

(۲) المہذب للشیرازی ۲/ ۲۵۳، الروضہ ۸/ ۳۰۰۔

(۳) السیر الکبیر ۵/ ۱۸۶۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۵۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۳۲۶، الحطاب ۶/ ۸۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۰۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۷۴۸۔

(۲) الکاسانی ۷/ ۱۱۱، ۱۱۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۲۶، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۰۵۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۶/ ۱۱۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۰۵، المہذب للشیرازی ۲/ ۲۵۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۴۵، ۵۳۵۔

اسی لئے جزیہ دینا قبول کیا تاکہ ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح اور ان کی جان ہماری جان کی طرح ہوجائے''۔

لیکن یہ قاعدہ اپنے عموم کے ساتھ نافذ نہیں ہے، اس لئے کہ ذمی تمام حقوق اور واجبات میں مسلمانوں کی طرح نہیں، کیونکہ وہ کافر ہیں اور اسلامی احکام کے پابند نہیں۔

ذیل میں ان حقوق کا تذکرہ کیا جارہا ہے جو اہلِ ذمہ کو حاصل ہیں:

اول-حکومت کی طرف سے ان کی حفاظت:

۲۰- اہلِ ذمہ دار الاسلام کے باشندوں میں سمجھے جاتے ہیں، اس لئے کہ جب مسلمانوں نے ان کو''ذمہ'' دے دیا تو وہ ان سے ظلم کو روکنے اور ان کی حفاظت کرنے کے پابند ہیں اور وہ دار الاسلام کے باشندے ہوگئے ہیں، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

لہذا اہلِ ذمہ کا حق ہے کہ وہ اپنی جان ومال اور عزت سے بے فکر ہوکر امن کے ساتھ رہیں اور امام کا فرض ہے کہ ان کے ساتھ برائی کا ارادہ کرنے والے سے خواہ مسلمان ہو یا حربی یا ذمی ان کو بچائے، لہذا ضروری ہے کہ ان کا دفاع کرے اور جو مسلمان یا کافر ان کو ایذاء پہنچانے کا قصد کرے اس کو روکے، اگر ان میں سے کسی کو قید کرلیا گیا ہوتو اس کو نجات دلائے۔ ان کا لوٹا ہوا مال واپس کرائے، خواہ وہ مسلمانوں کے ساتھ رہتے ہوں یا ان سے الگ تھلگ اپنے شہر میں ہوں، اس لئے کہ انہوں نے جزیہ اسی لئے دیا تاکہ ان کی جان ومال کی حفاظت ہو[2]۔

عقدِ ذمہ کا تقاضا ہے کہ اہلِ ذمہ پر ظلم نہ ہو، ان کو ایذاء نہ پہنچے، فرمانِ نبوی ہے: "ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة"[1] (سنو! جو کسی معاہد پر ظلم کرے گا، یا اس کا حق کم کردے گا، یا طاقت سے زیادہ اس پر بارڈالے گا، یا اس کی خوش دلی کے بغیر اس سے کوئی چیز لے گا تو میں قیامت کے دن اس سے جھگڑنے والا ہوں گا)۔

یہاں تک کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اہلِ حرب، اہلِ ذمہ پر غالب آجائیں، ان کو قید کرلیں اور ان کا مال چھین لیں پھر ان پر قبضہ کرلیا جائے تو اہلِ ذمہ کو دوبارہ ذمی بنانا ہوگا، ان کو غلام بنانا جائز نہیں، یہی عام اہلِ علم کا قول ہے جیسا کہ صاحب ''المغنی'' نے لکھا ہے، اس لئے کہ ان کا ذمہ باقی ہے اور ان کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہیں آئی جو ان کے ذمہ کو توڑ دے، اور ان کا مال مسلمانوں کے مال کی طرح حرام ہے[2]۔

دوم-اقامت اور منتقل ہونے کا حق:

۲۱- اہلِ ذمہ دار الاسلام میں امن کے ساتھ اپنی جان ومال سے بے فکر ہوکر رہ سکتے ہیں، جب تک ان کی طرف سے کوئی ایسی چیز ظاہر نہ ہو جس سے ان کا عہد ٹوٹ جائے، اس لئے کہ انہوں نے جزیہ دینا اس لئے قبول کیا ہے تاکہ ان کا مال ہمارے مال کی طرح اور ان کی جان ہماری جان کی طرح ہوجائے اور مسلمان اپنی شرطوں پر باقی رہتے ہیں۔

---

(۱) البدائع للکاسانی ۵/۲۸۱، شرح السیر الکبیر ۱/۱۴۰، المغنی ۵/۵۱۶۔

(۲) البدائع ۷/۱۱۱، الشرح الصغیر للدردیر ۲/۲۷۳، ۴/۳۳۵، المہذب ۲/۲۵۶، کشاف القناع ۳/۱۳۹، المغنی ۸/۵۳۵۔

(۱) حدیث: "ألا من ظلم معاهدا....." کی روایت ابوداؤد (۳/۴۳۷، حدیث نمبر ۳۰۵۲) نے کی ہے عراقی نے کہا: اس کی سند جید ہے (تنزیہ الشریعہ ۲/۱۸۲ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ)۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۴۳، ۲۴۴، المہذب ۲/۲۵۳، المغنی ۸/۴۴۴۔

لیکن اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکہ ومدینہ میں ذمی کی اقامت اور اس کا وہاں وطن بنانا جائز نہیں، مکہ ومدینہ کے علاوہ کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح "ارض عرب" کے تحت ملاحظہ کریں[۱]، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "لا يجتمع في أرض العرب دينان"[۲] (سرزمین عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "لئن عشت إن شاء الله لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"[۳] (انشاء اللہ اگر میں زندہ رہا تو جزیرۂ عرب سے یہود ونصاری کو یقیناً نکال دوں گا)۔

اس کے علاوہ دار الاسلام کے دوسرے شہروں اور دیہاتوں میں جائز ہے کہ اہل ذمہ وہاں مسلمانوں کے ساتھ یا ان سے الگ تھلگ رہیں لیکن فخر ومباہات کی نیت سے وہ اپنی عمارت مسلمانوں کی عمارت سے اونچی نہیں کرسکتے، اگر شہر میں مسلمانوں کے درمیان ان کی رہائش سے مسلمان اقلیت میں ہوجائیں تو انہیں حکم دیا جائے گا کہ شہر کے باہر ایک طرف رہائش اختیار کریں، اگر اس میں کوئی مصلحت نظر آئے[۴]۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ، کویت ۳/ ۱۲۶۔

(۲) حدیث: "لا يجتمع في أرض العرب دينان....." کی روایت ابوعبید (اموال رص ۱۲۸ شائع کردہ دار الفکر ۱۳۹۵ھ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۷، الماوردی رص ۱۶۷، المغنی ۸/ ۵۲۹، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۷۶، ۱۸۶۔

حدیث: "لئن عشت إن شاء الله لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۸۸ شائع کردہ عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اور ترمذی (۴/ ۱۵۶، حدیث نمبر ۱۶۰۶ شائع کردہ مصطفی الحلبی ۱۳۹۸ھ) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، ۲۷۶، لأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، ۱۶۸، ولأبی یعلی رص ۱۴۳، المغنی ۸/ ۵۲۴، ۵۳۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۷، کشاف القناع ۳/ ۱۳۶۔

۲۲- رہا منتقل ہونے اور سفر کرنے کا حق تو یہ اہل ذمہ کو حاصل ہوگا کہ تجارت وغیرہ کے لئے دار الاسلام میں جہاں چاہیں جائیں، لیکن مکہ، مدینہ اور سرزمین حجاز میں ان کے داخلہ کے بارے میں تفصیل ہے جس کا بیان اصطلاح "ارض عرب" میں ہے۔

سوم- ان کے عقیدہ وعبادت میں ان سے تعرض نہ کرنا:

۲۳- عقد ذمہ کا تقاضا ہے کہ مسلمان ذمیوں کے اپنے عقیدہ اور شعائر کے اظہار کے بغیر اپنی عبادت کرنے میں ان سے تعرض نہ کریں، کیونکہ عقد ذمہ کفار کو اسلامی احکام کی پابندی اور جزیہ دینے کی شرط کے ساتھ ان کے کفر پر برقرار رکھنا ہے اور مسلمانوں سے ملنے جلنے اور اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے ذریعہ ذمی کے اسلام لانے کا احتمال اگر ہے تو یہ دعوت وتبلیغ کے ذریعہ ہوگا نہ کہ اس پر مجبور کرکے۔ فرمان باری ہے: "لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ"[۱] (دین میں کوئی زبردستی نہیں)۔

اور اہل نجران کے نام مکتوب نبوی میں ہے: "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد رسول الله على أموالهم وملتهم وبيعهم وكل ماتحت أيديهم....."[۲] (نجران اور اس کے آس پاس والوں کے لئے اللہ کی پناہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، ان کے اموال، ان کے دین، ان کی عبادت گاہ میں اور جو کچھ ان کے قبضہ میں ہے سب کی حفاظت کا.....) یہ اصل فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے[۳]، البتہ بعض فروعات میں تفصیل اور اختلاف ہے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۵۶۔

(۲) حدیث: "كتاب النبي ﷺ لأهل نجران....." کی روایت بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوۃ (۵/ ۳۸۵) میں کی ہے شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ، اس کی سند میں جہالت ہے (البدایہ والنہایہ لابن کثیر ۵/ ۵۸ شائع کردہ دار الکتب بیروت ۱۴۰۵ھ)۔

(۳) الخراج لابی یوسف رص ۷۲، البدائع ۷/ ۱۱۳، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، کشاف

جس کو ذیل میں ذکر کیا جا رہا ہے:

الف- اہل ذمہ کی عبادت گاہیں:

۲۴- فقہاء نے مسلمانوں کے شہروں کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: جس کو مسلمانوں نے نقشہ بنا کر آباد کیا ہو مثلاً کوفہ، بصرہ، بغداد اور واسط، اس میں جدید کلیسا، بیعہ (نصاری کا عبادت خانہ)، مذہبی رسوم ادا کرنے کے لئے جمع ہونے کی جگہ اور صومعہ (یہود کا مخصوص عبادت خانہ) بنانا جائز نہیں، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے، اس میں شراب پینے، سور پالنے، یا ناقوس بجانے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لاتبنی کنیسة في دار الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها"[1] (دارالاسلام میں کلیسا نہیں بنایا جائے گا، اور نہ ویران شدہ کی تجدید کی جائے گی) اور اس لئے بھی کہ یہ شہر مسلمانوں کی ملکیت ہے، لہذا اس میں کفر کے اڈے بنانا جائز نہیں، اگر اس کی اجازت کے ساتھ امام ان سے معاملہ کرے تو یہ معاملہ باطل ہے[2]۔

دوم: جس کو مسلمانوں نے زبردستی فتح کیا ہو، اس میں اس طرح کی چیزیں بنانا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی ملکیت ہوگیا، اور پہلے سے اس طرح کی جو چیزیں اس میں ہیں کیا ان کو مسمار کرنا واجب ہے؟[3] مالکیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ

= القناع ۳/ ۱۱۶، ۱۳۳۔

(۱) حدیث: "لا تبنى كنيسة في دار الإسلام، ولايبنى ماخرب منها......" کی روایت زیلعی (نصب الرایہ ۳/ ۴۵۴ شائع کردہ دار المأمون بیروت ۱۳۵۷ھ) نے کی ہے اور ابن عدی نے الکامل میں اس کی روایت کی اور کہا کہ اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۶۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۵۶، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ

ہے کہ ان کو مسمار کرنا واجب نہیں، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے بہت سے شہروں کو زبردستی فتح کیا، لیکن وہاں موجود کسی کنیسہ کو مسمار نہیں کیا۔

مسلمانوں کے بزور مفتوحہ شہروں میں بیعہ اور کنیسہ کا ہونا اس کے صحیح ہونے کا ثبوت ہے، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے گورنروں کو لکھا تھا کہ بیعہ، کنیسہ اور آتش کدہ کو مسمار نہ کریں۔

شافعیہ کے یہاں اصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس کو مسمار کرنا واجب ہے، لہذا اس میں موجود کسی کنیسہ میں ان کو برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے مملوک شہر ہیں، لہذا اس میں بیعہ کا وجود ناجائز ہے جس طرح وہ شہر جن کی تعمیر مسلمانوں نے کی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ان کو مسمار نہیں کیا جائے گا، البتہ وہ رہائش گاہ کے طور پر ان کے ہاتھوں میں باقی رہیں گے، اور انہیں عبادت گاہ بنانے سے ان کو روکا جائے گا[1]۔

سوم: جس کو مسلمانوں نے صلحاً فتح کیا، اگر امام نے ان سے صلح اس بات پر کی کہ زمین ان کی اور پیداوار ہماری ہوگی تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، وہ وہاں حسب ضرورت جدید کنائس بنا سکتے ہیں، اس لئے کہ ملکیت اور "دار" ان کا ہے، لہذا وہ اس میں حسب منشا تصرف کر سکتے ہیں۔ شافعیہ کے یہاں غیر اصح یہ ہے کہ ان کو روکا جائے گا، اس لئے کہ شہر اسلام کے ماتحت ہے۔

اگر صلح یہ ہوئی تھی کہ دار (شہر) ہمارا ہوگا، اور وہ جزیہ دیں گے تو کنائس کا حکم صلح کے مطابق ہوگا، اور بہتر یہ ہے کہ ان کے ساتھ

= ۸/ ۵۲۷۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، ابن عابدین ۳/ ۲۶۳ طبع بولاق، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۰، قلیوبی ۴/ ۲۳۳، ۲۳۵۔

حضرت عمرؓ کی طرف سے نئے عبادت خانوں کے بنانے کے بارے میں کی گئی صلح کے علاوہ کسی بات پر ان کے ساتھ مصالحت نہ کرے۔

اگر صلح مطلقاً ہوئی ہوتو جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں نیا بنانا جائز نہیں اور مالکیہ کے یہاں ایسے شہر میں بناسکتے ہیں جہاں کوئی مسلمان نہ ہو۔

حنفیہ وحنابلہ کے یہاں پرانے کنائس سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ مالکیہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اور شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ ان کو کنائس کی شکل میں باقی رکھنے سے منع کیا جائے گا[۱]۔

ب- ان کی عبادتوں کو جاری رکھنا:

۲۵- اصل اہل ذمہ کے بارے میں یہ ہے کہ ان کو اپنے دین پر چھوڑ دیا جائے گا، وہ اپنے کفر، اپنے عقائد اور اپنے دینی امور پر برقرار رہیں گے مثلاً عبادت گاہوں کے اندر ہلکی آواز میں ناقوس بجانا، اور آپس میں توریت وانجیل پڑھنا، اور جن معاصی کو وہ جائز سمجھتے ہیں ان کے کرنے سے ان کو نہیں روکا جائے گا، مثلاً شراب نوشی، سور پالنا، اس کی فروخت کرنا، یا رمضان کے دن میں کھانا پینا وغیرہ، انہیں یہ سب آپس میں، یا اگر ان کا الگ گاؤں ہوتو کرنے دیا جائے گا، لیکن ان سب کے لئے شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اس کا اظہار واعلان نہ کریں، ورنہ ان کو روکا جائے گا، اور تادیب کی جائے گی، اس پر تمام مسالک کا اتفاق ہے، چنانچہ عبدالرحمن بن غنم کی اہل ذمہ کے ساتھ شرائط میں ہے: ''ہم اپنے کنائس کے اندر ہلکی آواز میں ہی ناقوس بجائیں گے، اور ہم ان (کنائس) پر صلیب نہیں لٹکائیں گے، اپنے کنائس میں بلند آواز سے دعاء یا قرأت نہیں کریں گے، اپنی

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۶، ۵۲۷۔

صلیب یا کتاب مسلمانوں کے بازار میں نہیں نکالیں گے''[۱]۔

اس کے علاوہ بعض حنفیہ نے مسلمانوں کے شہروں اور گاؤں کے درمیان تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا: گاؤں یا ایسی جگہ میں جو مسلمانوں کا شہر نہیں اگر چہ اس میں مسلمانوں کی بڑی تعداد ہو شراب، سور اور صلیب کی خرید فروخت اور ناقوس بجانے سے نہیں روکا جائے گا، البتہ یہ چیزیں مسلمانوں کے شہروں میں مکروہ ہیں جہاں جمعہ، عیدین اور اسلامی سزائیں قائم کی جاتی ہیں، ان چیزوں کے اظہار کی ممانعت یہاں اس لئے ہے کہ یہ اسلامی شعائر کے اظہار کی جگہ میں کفر کے شعائر کا اظہار ہے، لہذا ممانعت خاص اس جگہ کے لئے ہوگی جو شعائر کے اظہار کے لئے بنی ہے یعنی بڑے شہر[۲]۔

شافعیہ نے عام گاؤں اور خاص اہل ذمہ کے گاؤں میں تفصیل کی ہے۔ اپنے خاص گاؤں میں ذمیوں کو اپنی عبادات کے اظہار سے ان کے نزدیک ممانعت نہیں[۳]۔

چہارم: عمل کا انتخاب:

۲۶- ذمی اپنی معاش کے لئے جس کام کو مناسب سمجھے اختیار کرسکتا ہے، وہ حسب منشا تجارت وصنعت کو اپنا مشغلہ بناسکتا ہے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ معاملات میں ذمی مسلمان کی طرح ہے، اور یہی اصل ہے، البتہ اس سے کچھ استثناءات ہیں جن کا ذکر ''ذمیوں کے لئے ممنوعہ امور'' کے تحت آئے گا۔

البتہ عام مصروفیات ومناصب میں سے جن میں اسلام شرط ہے مثلاً خلافت، جہاد کا امیر ہونا اور وزارت وغیرہ تو یہ عہدے ذمی کو دینا

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۸۳۷، ابن عابدین ۳/ ۲۷۴، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۳۳۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۱۱۳۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۵۶۔

جائز نہیں ہے، اور جن میں اسلام شرط نہیں مثلاً بچوں کو لکھنا سکھانا، امام یا امیر کے احکام کی تنفیذ، ان کو ذمی انجام دے سکتے ہیں [۱]، ان مناصب کی تفصیلات اپنی اپنی اصطلاحات کے تحت ملیں گی۔

نیز دیکھئے: اصطلاح "استعانت"۔

ذمیوں کے مالی معاملات:

۲۷- عام ضابطہ یہ ہے کہ اہل ذمہ معاملات مثلاً خرید فروخت، کرایہ داری اور دوسرے مالی تصرفات میں مسلمانوں کی طرح ہیں، (البتہ اس سے خمر وخنزیر وغیرہ کا معاملہ مستثنیٰ ہے جیسا کہ آئے گا) اور یہ اس لئے کہ ذمی نے مالی معاملات سے متعلق اسلامی احکام کی پابندی قبول کی ہے، لہذا خرید فروخت، کرایہ داری، مضاربت اور مزارعت جیسے معاملات وتصرفات جو مسلمانوں کی طرف سے صحیح ہیں ان کی طرف سے بھی صحیح ہیں اور سودی معاملہ اسی طرح دوسرے فاسد اور ممنوع معاملات جو مسلمانوں کی طرف سے صحیح نہیں، ان کی طرف سے بھی صحیح نہیں ہیں، فقہائے مذاہب نے اس کی صراحت کی ہے۔

حنفیہ میں سے جصاص نے کہا: معاملات وتجارات مثلاً خرید فروخت اور دوسرے تصرفات میں ذمی مسلمانوں کی طرح ہیں [۲]، اسی طرح سرخسی نے المبسوط میں لکھا ہے، اور کاسانی نے البدائع میں اس کی صراحت کرتے ہوئے کہا: جو بیع مسلمانوں کی طرف سے صحیح ہے، ذمیوں کی طرف سے بھی صحیح ہے اور مسلمانوں کی جو بیع باطل یا فاسد ہے، وہ ذمیوں کی بھی باطل یا فاسد ہوگی، شراب اور سور اس سے مستثنیٰ ہیں [۱]، بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان کی آپس میں شراب اور سور کی بیع بھی قبضہ سے پہلے باطل ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی فی الجملہ اس ضابطہ کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اہل ذمہ دار الاسلام کے باشندے اور معاملات میں اسلامی احکام کے پابند ہیں [۲]۔

امام شافعی نے "الأم" میں فرمایا: ان کے درمیان آپس میں وہ تمام بیوع باطل ہیں، جو مسلمانوں کے درمیان آپس میں باطل ہیں لیکن اگر ان کی تکمیل ہو چکی ہو اور ان کو خرچ بھی کر دیا گیا ہو تو ہم ان کو باطل نہیں کریں گے اور انہوں نے فرمایا: اگر ان میں سے دو اشخاص آئیں جن کے درمیان شراب کی بیع ہوئی ہو، اور انہوں نے اب تک اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو ہم اس بیع کو باطل کر دیں گے اور اگر قبضہ کر چکے ہوں تو اس کو رد نہیں کریں گے، اس لئے کہ وہ مکمل ہو چکی ہے [۳]۔

البتہ اس ضابطہ سے کچھ امور مستثنیٰ ہیں۔ اجمال کے ساتھ ذیل میں ان کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

الف-شراب اور خنزیر کا معاملہ:

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے درمیان شراب وخنزیر کا معاملہ علی الاطلاق ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ دونوں مسلمانوں کے حق میں "مال متقوم" نہیں ہیں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ألا إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والخنزير والميتة والأصنام" [۴] (سنو! اللہ اور اس کے رسول نے شراب، خنزیر،

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱، ۲۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۳، ۱۵۔

(۲) تفسیر الأحکام للجصاص ۲/ ۳۶ ۴، دیکھئے: ابن عابدین ۳/ ۲۷۶۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۴، البدائع للکاسانی ۴/ ۱۷۶۔

(۲) المغنی ۸/ ۵۰۵، ۵/ ۵۱۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵، ۱۸۱۔

(۳) الأم للشافعی ۴/ ۲۱۱۔

(۴) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴، حدیث نمبر ۲۲۳۶،

مردار اور بتوں کی بیع حرام قرار دی ہے)، لیکن فقہاء نے اہل ذمہ کے درمیان شراب اور خنزیر کا معاملہ مثلاً بیچنا یا خریدنا فروخت یا ہبہ کرنا وغیرہ اس شرط کے ساتھ برقرار رکھا ہے کہ اس کا اظہار نہ کریں، اس لئے کہ عقد ذمہ کا تقاضا یہ ہے کہ جزیہ کے بدلہ ذمی کو کفر پر برقرار رکھا جائے، اور حلال وحرام کے بارے میں اسے اس کے عقیدہ پر چھوڑ دیا جائے، اور وہ شراب وخنزیر کے معاملہ کو جائز سمجھتا ہے۔

یہ فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفق علیہ ہے[1]۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ شراب اور خنزیر ان کے حق میں مال متقوم ہیں، جیسے مسلمانوں کے لئے سرکہ اور بکری، لہذا ان کی بیع صحیح ہوگی، حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شام میں اپنے عشر وصول کرنے والوں کو لکھا: ''شراب کی بیع ان کے سپرد کرو، اور اس کی قیمت میں سے عشر (دسواں حصہ) لو، اگر ان کی طرف سے شراب کی بیع جائز نہ ہوتی تو اس کی بیع ان کے سپرد کرنے کا حکم نہ دیتے''[2]۔

ب-ضائع کرنے کا تاوان:

۲۹-اگر کسی مسلمان کی شراب اور خنزیر کو ضائع کردیا جائے تو بالاتفاق اس کا تاوان نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں مسلمانوں کے حق میں مال متقوم نہیں ہیں۔ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ذمی کی شراب اور خنزیر کے ضائع کرنے کا حکم بھی یہی ہے، اس لئے کہ مسلمان کے حق میں جس چیز کا تاوان نہیں، غیر مسلم کے حق میں بھی اس کا تاوان نہیں ہوگا[1]۔

البتہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اہل ذمہ کی شراب اور خنزیر کو ضائع کرنے والے پر تاوان ہے، اس لئے کہ وہ دونوں ذمیوں کے حق میں مال متقوم ہیں، یہی مالکیہ کا بھی قول ہے اگر ذمی شراب اور خنزیر کا اظہار نہ کرے[2]، اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' میں ملے گی۔

ج-ذمی کا کسی مسلمان کو خدمت کے لئے اجیر رکھنا:

۳۰-مسلمانوں اور اہل ذمہ کے درمیان کرایہ پر دینے اور کرایہ پر لینے کا معاملہ فی الجملہ جائز ہے، لیکن اگر ذمی کسی مسلمان کو کوئی کام کرنے کے لئے اجرت پر رکھے، اور وہ کام خود اس مسلمان کے لئے جائز ہو مثلاً سلائی، تعمیر، کھیتی کرنا تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر وہ کام خود اس مسلمان کے لئے ناجائز ہو مثلاً شراب نچوڑنا، اور خنزیر چرانا وغیرہ تو جائز نہیں۔

بعض فقہاء نے کہا: ذمی کی ذاتی خدمت کے لئے مسلمان کا اپنے کو اجرت پر لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کافر کی خدمت سے مسلمان کی تذلیل ہے[3]، اس کی تفصیل اصطلاح ''إجارہ'' میں ہے[4]۔

د-مسلمان عورت کے نکاح میں ذمی کا وکیل ہونا:

۳۱-شافعیہ وحنابلہ کے یہاں کسی مسلمان کا مسلمان عورت سے

= عکس طبع الثقافیہ) نے کی ہے۔

(۱) البدائع للکاسانی ۵/ ۱۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۸۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۴۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۶، ۱۱۳، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۴۶۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۸۹، الشرح الصغیر ۴/ ۵۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۸، القلیوبی ۳/ ۶۷، المغنی ۶/ ۱۳۸۔

(۴) اصطلاح ''إجارہ''، الموسوعۃ الفقہیہ (ج ۱ فقرہ ۱۰۴)۔

اپنے عقدِ نکاح میں کسی کافر کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ذمی یہ نکاح خود اپنے لئے کرنے کا مالک نہیں، لہذا اس کی وکالت جائز نہیں۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: یہ وکالت صحیح ہے، اس لئے کہ وکالت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مؤکل خود وہ کام کرسکتا ہو جس کا اسے وکیل بنایا گیا ہے، اور یہ کہ وکیل عاقل ہو، خواہ مسلمان ہو یا غیر مسلم [1]۔

ھ- ذمی کو قرآن اور حدیث کی کتابوں کی خریداری سے روکنا:

۳۲- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں ذمی کو قرآن شریف یا ایسا رجسٹر جس میں احادیث ہوں، خریدنے دینا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کے نتیجے میں اس کی بے حرمتی ہوگی [2]۔

ہمیں حنفیہ کی کتابوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ملی جو اس سے مانع ہو، البتہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف نے ذمی کو قرآن شریف چھونے سے منع کیا ہے، اور اگر وہ اس کے لئے غسل کرلے تو امام محمد نے اس کو جائز کہا ہے [3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''مصحف'' میں ہے۔

و- اہلِ ذمہ کی گواہی:

۳۳- مسلمانوں کے خلاف اہلِ ذمہ کی گواہی بالاتفاق قابل قبول نہیں ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں سفر میں وصیت کے بارے میں اگر ان کے علاوہ کوئی نہ ہو تو ان کی گواہی قابل قبول ہے، فقہاء نے ان کی گواہی قبول نہ کرنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ گواہی میں 'ولایت' کا معنی ہے اور مسلمان پر کسی کافر کو حاصل ولایت نہیں۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں اہلِ ذمہ کی آپس میں گواہی بھی مقبول نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ مِّنكُمْ" (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ بنالو)، اور کافر عادل نہیں۔ حنفیہ اس گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں اگرچہ ان کا مذہب الگ الگ ہو، جب کہ وہ اپنے دین کے اعتبار سے عادل ہوں، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ أجاز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض" (رسول اللہ ﷺ نے اہلِ ذمہ کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کو جائز قرار دیا ہے) اور اس لئے بھی کہ وہ ایک دوسرے کے ولی ہیں، لہذا ایک کی دوسرے کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی [1]۔

اس کے ساتھ وصیت، شفعہ ثابت کرنے اور بنجر زمین کو آباد کرکے مالک بننے اور اس طرح کے کچھ مسائل مستثنیٰ ہیں، جن کی تفصیل ان کی اپنی اپنی اصطلاحات اور کتب فقہ میں اپنی اپنی جگہوں پر دیکھی جائیں۔

اہلِ ذمہ کے نکاح اوران سے متعلق احکام:

۳۴- اہلِ ذمہ کے نکاح کے احکام اہلِ کتاب اور عام کفار سے

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۰، ۲۲، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۲۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۸۔
(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۳، الأم للشافعی ۴/ ۲۱۲، المغنی ۱/ ۶۲۴۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۱۹۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۶، الخرشی علی خلیل ۷/ ۱۷۶، المہذب ۲/ ۳۲۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۸۲، ۱۸۳۔
حدیث: "أن النبي ﷺ أجاز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض....." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۴، حدیث نمبر ۲۳۷۴ شائع کردہ دار إحیاء الکتب قاہرہ ۱۳۷۳ھ) اور بیہقی (۱۰/ ۱۶۵) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۱۹۸ شائع کردہ المکتبۃ الاثریہ) میں کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اس کی سند میں ''مجالد'' ہے جس کا حافظہ برا ہے۔

الگ نہیں، مگر یہ کہ مسلمان کے لئے کتابیہ سے شادی کرنا جائز ہے۔

مسلمان عورت کا غیر مسلم سے نکاح جائز نہیں اگر چہ وہ ذمی یا کتابی ہو اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا" [1] (اور اپنی عورتوں کو (کبھی) مشرکوں کے نکاح میں نہ دو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)، نیز: "فَلاَ تَرْجِعُوْهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ، لاَ هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ" [2] (تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو، وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں)، اور مسلمان کا ذمیہ غیر کتابیہ سے شادی کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ" [3] (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)، اور مسلمان کا ذمیہ سے اگر کتابیہ مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو، شادی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ إلى قوله وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" [4] (آج جائز کردی گئیں تم پر پاکیزہ چیزیں، اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے، اور (اسی طرح تمہارے لئے جائز ہیں) مسلمان پاک دامن عورتیں اور ان کی پاک دامن عورتیں جن کو تم سے پہلے کتاب مل چکی ہے)، اس کی تفصیل نکاح اور دوسرے ابواب میں ہے [5]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۵) الجصاص ۲/ ۳۴۴، البدائع ۲/ ۲۵۳، الخرشی ۳/ ۲۲۶، ۸/ ۶۹، المہذب ۲/ ۴۵، ۴۶، ۵۵، الإقناع ۲/ ۷۱، ۷۲، المغنی ۶/ ۵۸۹، ۵۹۰، ۷/ ۸۰۰، ابن عابدین ۲/ ۳۹۴، الزیلعی ۲/ ۱۷۳۔

اہلِ ذمہ کی مالی ذمہ داریاں:

۳۵- اہلِ ذمہ پر اپنے حقوق اور حاصل شدہ حقوق کے بدلہ میں کچھ فرائض اور مالی ذمہ داریاں ہیں جن کو وہ اسلامی حکومت کو ادا کرنے کے پابند ہیں، اور یہ ذمہ داریاں جزیہ خراج اور عشر کی ادائیگی کی شکل میں ہیں۔ ذیل میں ان کے احکام اجمال کے ساتھ بیان کئے جارہے ہیں:

الف- جزیہ: وہ مال جس پر اسلام کے حکم اور اس کے تحفظ کے تحت غیر مسلم کے لئے اس کے امن و امان کا عقدِ ذمہ کیا جاتا ہے [1] اور ہر سال عاقل، بالغ مرد سے لیا جاتا ہے۔ بچوں، عورتوں اور پاگلوں پر بالاتفاق جزیہ واجب نہیں، اسی طرح اس کے وجوب کی شرط ہے کہ وہ اپاہج، اندھا یا بوڑھا نہ ہو، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے۔

جزیہ کی مقدار، اس کے وجوب کا وقت اور جزیہ کس چیز سے ساقط ہوتا ہے اور اس جیسے احکام میں تفصیل و اختلاف ہے جس کو اصطلاح "جزیہ" کے تحت ملاحظہ کیا جائے۔

ب- خراج: وہ حقوق جو خود زمین پر عائد ہیں، اور اس کی طرف سے دیئے جاتے ہیں [2]۔

وہ یا تو خراجِ وظیفہ ہے جو زمین پر اس کی پیمائش اور اس میں کاشت کی نوعیت کے لحاظ سے عائد کیا جاتا ہے یا خراجِ مقاسمہ ہے جو زمین کی پیداوار پر عائد کیا جاتا ہے، مثلاً پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ وغیرہ [3]۔ جیسا کہ اصطلاح "خراج" میں مذکور ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، النہایہ لابن الاثیر ۱/ ۲۶۳، منح الجلیل ۱/ ۷۵۶، قلیوبی ۴/ ۲۲۸، المغنی ۸/ ۴۹۵۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۴۶، لابی یعلی/ ص ۱۴۶۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۵۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰، قلیوبی ۴/ ۲۲۳، المغنی ۲/ ۷۱۶۔

ج-عشر: وہ ٹیکس جو اہلِ ذمہ کے سامانِ تجارت پر لگایا جاتا ہے اگر اسے دار الاسلام میں ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر جائیں، اس کی مقدار نصفِ عشر ہے، جمہور کے یہاں سال میں ایک بار منتقل کرتے وقت لیا جائے گا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا کہ جب جب اس کو منتقل کریں واجب ہے[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "عشر" میں ہے۔

جن چیزوں سے اہلِ ذمہ کو روکا جائے گا:

۳۶- اہلِ ذمہ کا فرض ہے کہ وہ ہر ایسے فعل سے گریز کریں جس سے مسلمانوں کی تذلیل اور اسلام کی توہین ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ یا اس کی کتاب یا اس کے رسول یا اس کے دین کا برائی کے ساتھ تذکرہ، اس لئے کہ ان افعال کا اظہار مسلمانوں کی تذلیل اور اسلامی عقیدہ کی تحقیر ہے، جمہور کے یہاں اگر ذمی مذکورہ بالا چیزوں کی پابندی نہ کرے تو اس کا عہد ذمہ ٹوٹ جائے گا۔ حنفیہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ نواقض عقدِ ذمہ کے تحت آرہا ہے۔

اسی طرح اہلِ ذمہ کو مسلمانوں کے شہروں میں شراب اور خنزیر کی خرید وفروخت کے اظہار، اور ان کو مسلمانوں کے شہروں میں علی الاعلان داخل کرنے سے روکا جائے گا، نیز فسق وفجور جس کو وہ حرام سمجھتے ہیں مثلاً حرام کاری وغیرہ ان کے اظہار سے منع کیا جائے گا۔

اہلِ ذمہ کو پابند کیا جائے گا کہ اپنی ہیئت، اپنی سواریاں اور اپنے کپڑے کو مسلمانوں سے ممتاز رکھیں اور مجلسوں کے صدر مقام میں نہ بیٹھیں، یہ اس لئے ہے کہ ان کی ذلت ظاہر ہو اور کمزور عقیدہ والے مسلمان ان سے دھوکہ کھانے اور ان سے دوستی کرنے سے محفوظ رہیں[1]۔

ہیئت، لباس اور سواری میں اہلِ ذمہ کے مسلمانوں سے ممتاز رہنے وغیرہ کے مسائل کی تفصیلات فقہی کتابوں میں "جزیہ" اور "عقدِ ذمہ" کی بحث میں ہیں۔

اہلِ ذمہ کے جرائم اور ان کی سزائیں

اول-حدود میں اہلِ ذمہ کی خصوصیات:

۳۷- اگر کوئی ذمی حدود مثلاً زنا، قذف، چوری، ڈاکہ زنی میں سے کوئی جرم کرے تو مسلمانوں کی طرح اس کو ان جرائم کی شرعی طور پر مقررہ سزا دی جائے گی، البتہ شراب نوشی میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اسے حلال سمجھتے ہیں، نیز عقدِ ذمہ کی رعایت میں۔ ہاں اگر وہ کھلے طور پر پئیں تو ان کی تعزیر وتادیب کی جائے گی۔ یہ جمہور فقہاء کے یہاں فی الجملہ ہے، البتہ کچھ احکام خاص اہلِ ذمہ کے ہیں جن کو اجمال کے ساتھ بیان کیا جارہا ہے:

الف- شافعیہ، حنابلہ اور ابو یوسف کے نزدیک ذمی اور مسلم پر سنگسار کرنے کی سزا نافذ کرنے میں مساوات ہے اگر چہ اس نے کسی ذمی عورت سے شادی کی ہو، اس لئے کہ اس سزا کے نفاذ میں نصوص عام ہیں اور اس لئے بھی کہ روایت ہے کہ "أن النبي ﷺ أمر برجم يهوديين"[2] (حضور ﷺ نے دو یہودیوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۳، المغنی ۸/ ۵۱۸، الأموال لأبی عبید رص ۵۳۳۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۸۴۰، البدائع للکاسانی ۷/ ۱۱۳، ۱۱۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۲۶، ۱۲۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۴، ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "رجم الیہودیین......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۶۶، حدیث نمبر ۶۸۴۱ عکس طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

امام ابوحنیفہ و مالک نے صراحت کی ہے کہ اہل ذمہ کے زانی کو اگر وہ شادی شدہ ہو، سنگ سار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک رجم کے نفاذ کے لئے اسلام شرط ہے، اسی طرح اگر مسلمان نے کتابیہ سے شادی کی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کو سنگ سار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ احصان کی شرط اسلام اور مسلمان عورت سے شادی کرنا ہے[1]، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت حذیفہ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنا چاہا تو حضور علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "دعها فإنها لاتحصنك"[2] (رہنے دو اس لئے کہ وہ تم کو "محصن" نہیں بنائے گی)۔

ب-کسی ذمی کو تہمت لگانے والے پر حد نہیں بلکہ تعزیر ہے، خواہ تہمت لگانے والا مسلمان ہو یا ذمی، اس لئے کہ قذف میں شرط ہے کہ جس پر تہمت لگائی گئی ہے وہ مسلمان ہو۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

ج-چور مسلمان ہو یا ذمی، اس پر چوری کی حد جاری ہوگی، اور جس کی چوری ہوئی ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی۔ اس پر اتفاق ہے، البتہ اگر چوری کا مال شراب یا خنزیر ہو تو (چوری کی سزا جاری نہیں کی جائے گی)، اس لئے کہ یہ دونوں مال متقوم نہیں ہیں[4]، جیسا کہ اصطلاح "سرقہ" میں بیان کیا گیا ہے۔

د-اگر تنہا اہل ذمہ (جن کے ساتھ مسلمان نہ ہوں) بغاوت کریں تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان کا عہد ٹوٹ جائے گا، مگر یہ کہ ان کی بغاوت کسی ظلم کی وجہ سے ہو جو ان پر ہوا تو مالکیہ کے یہاں نہیں ٹوٹے گا۔ اور اگر ذمی مسلمان باغیوں کے ساتھ مل کر بغاوت کریں تو اس میں تفصیل اور اختلاف ہے[1]، اصطلاح "بغی" میں دیکھا جائے۔

نیز اہل ذمہ کو ڈاکہ زنی کی سزا مسلمانوں کی طرح دی جائے گی، اگر اس کی شرائط پوری ہوں، اس میں کسی کا اختلاف نہیں[2]۔

دوم-قصاص میں اہل ذمہ کی خصوصیات:

۳۸- الف-اگر ذمی قتل عمد کرے تو اس پر قصاص واجب ہے اگر مقتول مسلمان یا ذمی ہو، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مقتول مستأمن ہو، یہ جمہور کا قول ہے، امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: مستأمن کی عصمت وتحفظ عارضی اور وقتی ہے، لہذا اس کی جان کی حفاظت میں شبہ ہے جو قصاص کو ساقط کردیتا ہے۔

اگر مسلمان کسی ذمی مرد یا عورت کو عمداً قتل کردے تو شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اس مسلمان پر قصاص نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا یقتل مسلم بکافر"[3] (مسلمان کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)، اور حنفیہ کے نزدیک مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا جائے گا، یہی مالکیہ کا بھی قول ہے اگر اس کو دھوکے سے یا مال لینے کے لئے قتل کرے، اس کی تفصیل اصطلاح "قصاص" میں ہے[4]۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۰، المنتقی شرح المؤطا ۳/ ۳۳۱، المہذب ۲/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۱۲۹۔

(۲) حدیث: "إنها لاتحصنك......" کی روایت دارقطنی نے بواسطہ کعب بن مالک (۳/ ۱۴۸ شائع کردہ دار المحاسن ۱۳۸۶ھ) کی ہے اور دارقطنی نے کہا اس میں ابوبکر بن مریم ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۶۸، البدائع للکاسانی ۷/ ۴۰، الحطاب ۶/ ۲۹۸، ۲۹۹، المہذب ۲/ ۲۷۳، المغنی ۸/ ۲۱۶۔

(۴) البدائع ۷/ ۶۷، الخرشی ۸/ ۹۲، المہذب ۲/ ۲۸۱، المغنی ۸/ ۲۶۸۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۸، ۲۵۹، الخرشی ۳/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۱۲۱، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۵۔

(۲) المبسوط ۹/ ۹۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، المغنی ۸/ ۲۹۸۔

(۳) حدیث: "لایقتل مسلم بکافر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۰۴ حدیث نمبر ۱۱۱ عکس طبع السلفیہ) نے حضرت علیؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۳۴۹، البدائع ۷/ ۲۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶، المہذب ۲/ ۱۸۵، ۱۸۶، الخرشی ۸/ ۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵۵، المغنی ۷/ ۶۵۲، ۶۵۳۔

ب-قتل خطأ، شبہ عمد اورشبہ خطأ میں دیت قاتل کے عاقلہ پر ہے، اس میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں، خواہ مقتول مسلمان ہو یا ذمی۔

مقتول ذمی کی دیت کی مقدار میں اور قاتل ذمی کے عاقلہ میں سے کون اس دیت کو برداشت کریں؟ اس سلسلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے[1] جو اصطلاح "دیت" اور "عاقلہ" کے تحت دیکھی جائے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ذمی پر کفارہ واجب نہیں، اس لئے کہ اس میں قربت وعبادت کا مفہوم ہے، اور کافر اس کا اہل نہیں، جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، اس لئے کہ یہ مالی حق ہے جس میں مسلمان اور ذمی برابر ہیں، اگر کفارہ روزے کی شکل میں ہو تو واجب نہیں[2]، دیکھئے: "کفارہ"۔

جان لینے سے نیچے درجے کی زیادتی مثلاً زخمی کرنا، اعضاء کاٹ دینا اگر مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان ہو تو مسلمان سے ذمی کا قصاص نہیں لیا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، جب کہ ذمی سے مسلمان کا قصاص لیا جائے گا، اور حنفیہ ان کے درمیان علی الاطلاق قصاص کے قائل ہیں اگر شرائط موجود ہوں، اور مالکیہ نے کہا کہ جان لینے سے نیچے درجے کی زیادتی میں مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان علی الاطلاق قصاص نہیں، اس لئے کہ مماثلت اور یکسانیت نہیں ہے۔

بالاتفاق اہل ذمہ کے آپسی زخموں میں قصاص نافذ کیا جائے گا[3]، اگر شرائط پوری ہوں۔ دیکھئے: "قصاص"۔

(۱) ابن عابدین ۳۴۹/۳، البدائع ۲۵۴/۷، الخرشی ۳۲، ۳۱/۸، جواہر الاکلیل ۲۷۱/۲، قلیوبی ۱۵۵/۴، المغنی ۷۹۳/۷۔

(۲) البدائع ۲۵۲/۷، الخرشی ۴۹/۸، مغنی المحتاج ۱۰۷/۴، المغنی لابن قدامہ ۹۴/۸۔

(۳) ابن عابدین ۳۵۶/۵، جواہر الاکلیل ۲۵۹/۲، مغنی المحتاج ۲۵/۴۔

سوم-تعزیرات:

۳۹- تعزیری سزاؤں کی تعیین حاکم جرم اور مجرم کی حالت کے اعتبار سے کرے گا، اور یہ مسلمانوں اور اہل ذمہ پر نافذ ہوں گی۔ تعزیر سخت اور ہلکی ہونے میں جرم اور مجرم کی حالت کے مناسب ہوگی[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "تعزیر" میں ہے۔

اہل ذمہ کا قضاء کی عمومی بالادستی کے تابع ہونا:

۴۰- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ذمی کو ذمیوں کا قاضی بنانا جائز نہیں، قضاء کے وہ عام ادارے جن کے تابع مسلمان ہیں وہ بھی ان ہی کے ماتحت ہوں گے، اور انہوں نے کہا: جہاں تک ذمیوں میں سے کسی کو ان پر حاکم مقرر کرنے کی عادت اور رواج ہے تو یہ محض سرداری اور قیادت ہے، حاکم یا قاضی بنانا نہیں، اس کا حکم وفیصلہ ان پر اس کے لازم کرنے سے نہیں، بلکہ خود ان کے پابند ہونے سے لازم ہے۔

حنفیہ نے کہا: ان تمام مسائل میں جن میں حکم وثالث مقرر کرنا ممکن ہے، اگر ذمی، ذمیوں کے درمیان فیصلہ کردے تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ ذمیوں کے درمیان گواہی کا اہل ہے، لہذا اس کو ان کے درمیان حکم بنانا بھی جائز ہوگا، البتہ ان کا اتفاق ہے کہ خالص حقوق اللہ مثلاً حد زنا، میں ذمیوں کو حکم بنانا جائز نہیں، اور قصاص کے سلسلے میں ان کو حکم بنانے کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے[2]۔

۴۱- اگر عام عدالت میں دعوی دائر کیا جائے تو مسلمان قاضی کا

(۱) ابن عابدین ۱۷۷/۳، جواہر الاکلیل ۲۹۶/۲، قلیوبی ۲۰۵/۴، المغنی ۳۲۶، ۳۲۴/۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳۰۷/۳، ابن عابدین ۲۹۹/۴، جواہر الاکلیل ۲۱۱/۲، مغنی المحتاج ۳۷۷/۴، المغنی لابن قدامہ ۳۹/۸۔

اہل ذمہ کے جھگڑوں میں فیصلہ کرنا واجب ہے اگر فریقین میں سے کوئی مسلمان ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اگر فریقین ذمی ہوں تو بھی حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے، یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ"[۱] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے)، اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی کو اختیار ہے کہ فیصلہ کرے یا نہ کرے[۲]۔ اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ"[۳] (اور اگر یہ آپ کے پاس آئیں تو (خواہ) ان کے درمیان فیصلہ کردیجئے، (خواہ) انہیں ٹال دیجئے)۔

مالکیہ نے تمام دعاوی میں فریقین کی طرف سے مقدمہ دائر کرنے کی شرط لگائی ہے، اور اس صورت میں قاضی کو اختیار ہے کہ دعوے پر غور کرے یا نہ کرے[۴]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء" اور "ولایت" میں ہے۔

بہرصورت اگر مسلمان قاضی غیر مسلموں کے درمیان فیصلہ کرنا چاہے تو اسلامی شریعت کے مطابق ہی فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ إِلَيْكَ"[۵] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشوں پر عمل نہ کیجئے، اور ان لوگوں سے احتیاط رکھئے کہ کہیں وہ آپ کو بچلا نہ دیں آپ پر اللہ کے اتارے ہوئے کسی حکم سے)۔

(۱) سورۂ مائدہ/۴۹۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۱۲، قلیوبی ۳/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۱۴، ۲۱۵، ۵۳۵۔

(۳) سورۂ مائدہ/۴۲۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۹۶، ۲/ ۲۱۷۔

(۵) سورۂ مائدہ/۴۹۔

کن چیزوں سے عہد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے:

۴۲- ذمی کے مسلمان ہونے سے عہد ذمہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ عقدِ ذمہ اسلام کا ذریعہ ہے اور مقصود حاصل ہوچکا۔

ذمی دار الحرب سے جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہوکر مسلمانوں سے لڑائی کریں تو عہد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہوگئے تو عقدِ ذمہ بے فائدہ ہوگیا، کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی برائی دور ہو۔ اس پر مذاہب کا اتفاق ہے[۱]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جزیہ کی ادائیگی سے گریز کرنے سے بھی عقدِ ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضے کی خلاف ورزی ہے[۲]۔

حنفیہ نے کہا: اگر ذمی جزیہ کی ادائیگی سے گریز کرے تو اس کا عہد نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ قتال جس حد پر ختم ہوتا ہے وہ جزیہ کی ادائیگی کا تسلیم کرلینا ہے، ادا کرنا نہیں، اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے، اور ہوسکتا ہے کہ جزیہ ادا نہ کرنا مالی مجبوری کی وجہ سے ہو، لہذا معاہدہ شک کی وجہ سے نہیں ٹوٹے گا[۳]۔

۴۳- کچھ اور اسباب بھی ہیں جن کو بعض فقہاء علی الاطلاق اور بعض فقہاء کچھ شرائط کے ساتھ ناقضِ عہد مانتے ہیں۔

چنانچہ مالکیہ نے کہا: شرعی احکام سے سرکشی مثلاً شرعی احکام سے

(۱) الہدایہ مع الفتح ۵/ ۳۰۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۵۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۴۵۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۱۳، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

لاپرواہی کا اظہار کرنا، آزاد مسلمان عورت کو زنا پر مجبور کرنا اگر واقعتاً زنا کر لے، اس کو دھوکہ دے کر اس سے شادی اور جماع کرنا، مسلمانوں کے بھید معلوم کرنا، کسی نبی کو جس کی نبوت ہمارے یہاں بالا جماع ثابت ہے ایسی گالی دینا جس کی وجہ سے اس کو اس کے کفر پر برقرار نہیں رکھا جاتا، ان تمام چیزوں سے عہد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے [1]، اور اگر اس طرح برا بھلا کہے جس کے ساتھ اس کو اس کے کفر پر برقرار رکھا جاتا ہے، مثلاً کہے: عیسیٰ معبود ہیں تو اس کا عہد نہیں ٹوٹتا۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی ذمی کسی مسلمان عورت سے زنا کرے یا نکاح کے ذریعہ اس سے شہوت پوری کرے یا حربیوں کو مسلمانوں کا بھید بتائے یا کسی مسلمان کو دین سے برگشتہ کرے یا اسلام یا قرآن پر طنز کرے، یا رسول اللہ ﷺ کی برائی کرے تو صحیح یہ ہے کہ اگر ان چیزوں سے عہد ٹوٹ جانے کی شرط لگائی گئی تھی تو عہد ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں، کیونکہ پہلی شکل میں اس نے شرط کی خلاف ورزی کی، بخلاف دوسری شکل کے [2]۔

حنابلہ کے یہاں مشہور روایت اور شافعیہ کے یہاں ایک ''قول'' یہ ہے کہ اگر وہ مذکورہ تمام کام یا ان میں سے کوئی کام کریں تو علی الاطلاق معاہدہ ٹوٹ جائے گا اگر چہ ان پر اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ یہی عقد کا تقاضا ہے [3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی اگر نبی پاک ﷺ کو گالی دے تو اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا اگر علی الاعلان گالی نہ دے؛ اس لئے کہ یہ مزید کفر ہے، اور عقد اصل کفر کے باوجود باقی رہتا ہے، تو کفر میں زیادتی کے ساتھ بھی باقی رہے گا اور اگر علی الاعلان گالی دے تو اسے

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۳) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۳، ۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۵، ۵۲۶، کشاف القناع ۳/ ۱۴۳۔

قتل کر دیا جائے گا اگر چہ عورت ہو، اگر کسی مسلمان کو قتل کر دے یا کسی مسلمان عورت سے زنا کر لے تو اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، بلکہ اس کو قتل اور زنا کی سزا دی جائے گی، اس لئے کہ یہ چیزیں گناہ ہیں جن کا وہ مرتکب ہوا ہے، ان کی قباحت اور حرمت کفر سے کم ہے، اور کفر کے ساتھ عقدِ ذمہ باقی رہتا ہے تو گناہ کے ساتھ بدرجہ اولی باقی رہے گا [1]۔

معاہدہ توڑنے والے ذمی کا حکم:

۴۴ - اگر ذمی عہد توڑ دے تو تمام احکام میں وہ مرتد کے درجہ میں ہے، اور دار الحرب سے جا ملنے سے اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ وہ مردوں سے جا ملا، اس کی ذمیہ بیوی جس کو اس نے دار الاسلام میں چھوڑ دیا ہے، اس سے بائنہ ہو جائے گی، اور اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا، اور جب توبہ کر کے لوٹ آئے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اور اس کا ''ذمہ'' لوٹ آئے گا، لیکن اگر مسلمان اس پر غالب آگئے یا قید کر لیا گیا تو اس کو غلام بنایا جائے گا، برخلاف مرتد کے (کہ وہ اسلام لائے یا قتل کر دیا جائے گا) یہ سب حنفیہ کے نزدیک ہے [2]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے نقض کے اسباب کے اعتبار سے عہد توڑنے والے ذمی کے حکم میں تفصیل کی ہے، چنانچہ مالکیہ نے کہا: کسی نبی کو ایسی گالی دی جس کی وجہ سے کفر لازم نہیں آتا ہے، کسی مسلمان عورت سے زنا بالجبر کیا یا اپنے کو مسلمان بتا کر اس کو دھوکہ دیا جس کی وجہ سے مسلمان عورت نے اس سے شادی کر لی، حالانکہ وہ غیر مسلم ہے، اور اس کے بعد اسلام لانے سے انکار کرے، ان تمام اسباب سے اس کو قتل کر دیا جائے گا، رہا مسلمانوں کے بھید کی ٹوہ میں رہنے والا تو امام

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۳، الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۷۷، البنایہ علی الہدایہ ۵/ ۸۴۲۔

اس کے بارے میں مناسب سمجھ کر قتل کردے یا غلام بنالے، اور جو دار الحرب میں چلا جائے پھر مسلمان اس کو قید کرلیں تو اس کو غلام بنانا جائز ہے، اور اگر اپنے اوپر ظلم کی وجہ سے نکلے تو اس کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ اس کو جزیہ پر لوٹا دیا جائے گا[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس کا معاہدہ قتال کی وجہ سے ٹوٹ جائے اسے قتل کردیا جائے گا اور اگر اس کے علاوہ کسی وجہ سے اس کا معاہدہ ٹوٹ جائے تو ''اظہر'' یہ ہے کہ اس کو اس کے امن کی جگہ پہنچانا ضروری نہیں، بلکہ امام کو اختیار ہے کہ قتل کردے یا غلام بنالے یا بلا معاوضہ رہا کردے یا فدیہ پر رہا کردے[2]۔

حنابلہ نے مشہور روایت کے مطابق نقض کے اسباب میں فرق نہیں کیا، انہوں نے کہا: امام کو چار چیزوں کا اختیار ہے: قتل کرنا، غلام بنانا، فدیہ لینا، بلا معاوضہ رہا کرنا، حربی قیدی کی طرح، کیونکہ وہ ایسا کافر ہے کہ جس پر ہم نے دار الاسلام میں بغیر معاہدہ یا عقد کے قابو پایا ہے، لہذا وہ حربی چور کے مشابہ ہوگیا، اور اگر وہ مسلمان ہوجائے تو نقضِ عہد کی وجہ سے اس کو قتل کرنا حرام ہے[3]۔

اس کے باوجود جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ذمیوں کے اپنے معاہدہ کو توڑ دینے کی وجہ سے ان کی اولاد اور ان کی عورتوں کا امان ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ معاہدہ کو توڑنا بالغ مردوں کی طرف سے ہی ہوا ہے، اولاد کی طرف سے نہیں، لہذا ضروری ہے کہ اس کا حکم ان کے ساتھ خاص رہے، اور مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی اولاد کو غلام بنایا جائے گا[4]۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، الشرح الکبیر للدردیر علی ہامش الدسوقی ۲/ ۲۰۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۴۴، المغنی ۸/ ۵۹، ۵۲۹۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۹، کشاف القناع ۳/ ۱۴۴۔

اَہلِ شوریٰ

دیکھئے: ''مشورہ''۔

اہلِ کتاب

تعریف:

۱ - جمہور فقہاء کے نزدیک اہلِ کتاب: یہود ونصاری اپنے تمام فرقوں کے ساتھ ہیں[۱]۔

حنفیہ کے یہاں توسع ہے، انہوں نے کہا: اہلِ کتاب ہر وہ شخص ہے جو کسی نبی پر ایمان رکھے اور کسی کتاب الٰہی کو مانے، اور اس میں یہود ونصاری اور حضرت داؤد کی زبور اور حضرت ابراہیم وشیث کے صحائف پر ایمان لانے والے داخل ہیں، اس لئے کہ یہ لوگ آسمانی دین کو جس کے ساتھ کتاب نازل ہوئی، مانتے ہیں۔

جمہور کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "أَنْ تَقُوْلُوْا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا"[۲] (اور اس لئے بھی) کہ کہیں تم یہ نہ کہنے لگتے کہ کتاب تو بس ان دوگروہوں پر اتاری گئی جو ہم سے پہلے تھے)۔ اور انہوں نے کہا: اور اس لئے کہ ان صحائف میں مواعظ وامثال تھیں، احکام نہ تھے، لہذا ان کا حکم ان کتابوں کا سا نہیں جن میں احکام تھے۔

سامرہ یہودیوں میں سے ہیں اگر چہ اکثر احکام میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔

صابئہ کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۸، فتح القدیر ۳/ ۲۳۷ طبع بولاق تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۴۰ طبع دار الکتب، المہذب ۲/ ۲۵۰ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۰۱۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۶۔

وہ اہلِ کتاب یہود، یا نصاری میں سے ہیں، اور امام احمد کا ایک قول اور شافعیہ کے یہاں دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ یہ نصاری کی جنس سے ہیں۔

امام شافعی کا مذہب ہے، اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے اسی کی تصحیح کی ہے کہ اگر یہ لوگ یہود ونصاری کے دینی اصول یعنی رسولوں کی تصدیق اور کتابوں پر ایمان لانے سے متفق ہوں تو انہی میں سے ہوں گے، اور اگر ان کے دینی اصول کے خلاف ہوں تو ان میں سے نہیں ہوں گے، اور ان کا حکم بت پرستوں کی طرح ہوگا[۱]۔

رہے مجوس تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ اہلِ کتاب میں سے نہیں ہیں اگر چہ صرف جزیہ لینے کے بارے میں ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا معاملہ کیا جاتا ہے، اس مسئلہ میں صرف ابوثور کا اختلاف ہے، انہوں نے ان کو تمام احکام میں اہلِ کتاب میں سے شمار کیا ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"[۲] (ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا رویہ اختیار کرو) ہے۔ اس سے معلوم ہوتا

(۱) المغنی ۸/ ۴۹۶، ۴۹۷ طبع ریاض، قلیوبی ۴/ ۲۲۹۔

(۲) حدیث: "سنوا بهم أهل الكتاب....." ان الفاظ کے ساتھ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، دیکھئے نصب الرایہ للزیلعی ۳/ ۴۴۸، البتہ حدیث کے واقعہ کے لئے بخاری میں جزیہ کے بیان میں (فتح الباری ۶/ ۲۵۷، ۳۱۵۶) ایک شاہد ہے: "أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة: فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس. ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس. حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر" (ہمارے پاس حضرت عمرؓ کا خط وفات سے ایک سال قبل آیا کہ مجوس کے تمام محرموں کے درمیان تفریق کرا دو۔ حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ نہیں لیا تھا یہاں تک کہ حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ نے گواہی دی کہ حضور ﷺ نے ہجر کے مجوس سے جزیہ لیا)۔

ہے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہیں، اگر وہ اہل کتاب میں سے ہوتے تو حضرت عمر ان سے جزیہ قبول کرنے میں توقف نہ کرتے یہاں تک کہ ان کے سامنے مذکورہ حدیث پیش کی گئی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفار:

۲- کفار کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم اہل کتاب ہے، ان کا بیان آچکا، دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو اہل کتاب کے مشابہ ہیں اور یہ مجوس ہیں، تیسری قسم ان کفار کی ہے جو نہ اہل کتاب ہیں اور نہ ہی اہل کتاب کے مشابہ ہیں، اور یہ مذکورہ دونوں قسموں کے علاوہ بت پرست وغیرہ ہیں، لہذا اہل کتاب کفار میں سے ہیں، لفظ ''کفار'' ''اہل کتاب'' سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں اہل کتاب اور اس کے علاوہ بھی داخل ہیں (۲)۔

ب- اہل ذمہ:

۳- اہل ذمہ یہود ونصاری وغیرہ میں سے وہ لوگ ہیں جن سے معاہدہ ہوجاتا ہے اور وہ دار الاسلام میں رہتے ہیں، اور ان کو جزیہ دینے، اور اسلام کے دنیوی احکام کی پابندی کی شرط کے ساتھ ان کے کفر پر برقرار رکھا جاتا ہے (۳)۔

لہذا اہل ذمہ اور اہل کتاب میں تلازم نہیں، ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ذمی ہو، کتابی نہ ہو یا کتابی ہو، ذمی نہ ہو، مثلاً وہ یہودی و نصرانی جو دار الاسلام میں نہیں رہتے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۶، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۲، المغنی ۸/ ۴۹۸ طبع ریاض۔
(۲) المغنی ۸/ ۴۹۶۔
(۳) القاموس، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶۔

اہل کتاب میں باہمی فرق:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب (یہود ونصاری) کا مقابلہ اگر مجوس سے کیا جائے تو مجوسیت ان سے بری ہے (۱)۔ اور اگر یہودیت کا مقابلہ نصرانیت سے ہو تو فقہاء ومفسرین کے مختلف نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: ان دونوں فرقوں میں باہمی کوئی فرق نہیں ہے۔ ان فقہاء ومفسرین کے اقوال سے یہی متبادر ہے جنہوں نے اس مسئلہ پر بحث کی اور یہود ونصاری پر بلا امتیاز بہت سے یکساں فقہی احکام مرتب کئے، مثلاً ان کے درمیان باہمی نکاح جائز ہے جیسا کہ مسلمانوں کے باہمی مسالک کے درمیان، یا ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہے، اور مسلمانوں کے لئے ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے، اور ان کی عورتوں سے نکاح حلال ہے اور اس جیسے فقہی احکام، اس لئے کہ ان کا مذہب ایک ہے اگر چہ ان کی شریعت الگ الگ ہے، اور اس لئے کہ شرک کے عقیدہ اور محمد علیہ السلام کی نبوت کے انکار میں دونوں شریک ہیں (۲)۔

دوسرا نقطۂ نظر: نصرانیت یہودیت سے بری ہے، بعض فقہاء حنفیہ (ان میں ابن نجیم، صاحب درر اور ابن عابدین) نے اسی کو ذکر کیا ہے، اور یہی بعض مفسرین کی رائے ہے، اور اسی فرق کی بنیاد پر انہوں نے یہ تفریع کی: اس سے لازم یہ آئے گا کہ یہودیہ اور نصرانی سے یا نصرانیہ اور یہودی سے پیدا ہونے والا بچہ یہودی کے تابع ہو، نہ کہ نصرانی کے۔

اس کا فائدہ آخرت کے عذاب میں تخفیف ہے، چنانچہ آخرت

(۱) المبسوط ۵/ ۴۸، فتح القدیر ۳/ ۲۸۷۔
(۲) المبسوط ۴/ ۲۱۰، ۵/ ۳۲، ۳۸، ۴۴، المغنی ۸/ ۵۶۷، ۵۶۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۵، ۱۳۶، الحطاب ۳/ ۴۷۴، المدونۃ الکبری ۴/ ۳۰۶۔

میں نصرانی پر عذاب زیادہ سخت ہوگا، اس لئے کہ نصاری کی نزاع الہیات میں ہے جب کہ یہودیوں کی نزاع نبوت میں ہے۔

اسی طرح دنیا میں، کیونکہ "ولوالجی" نے "کتاب لأضحیۃ" میں لکھا ہے: مجوسی اور نصرانی کا کھانا کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ مجوسی گلا گھونٹنے سے، چوٹ لگنے سے اور اونچے سے گر کر مرنے والے جانور کو پکا دیتا ہے، اور نصرانی کے یہاں ذبیحہ نہیں، وہ مسلمان کا ذبیحہ کھاتا ہے یا گلا گھونٹ کر مار دیتا ہے اور کھا جاتا ہے، اور یہودی کے کھانے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ وہ یہودی یا مسلمان ہی کا ذبیحہ کھاتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ دنیوی احکام میں بھی نصرانی یہودی سے برا ہے[1]۔

تیسرا نقطۂ نظر وہ ہے جو "الذخیرہ" میں "الخلاصہ" کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے، اور یہی بعض مفسرین کا قول ہے کہ یہودیوں کا کفر نصاری کے کفر سے سخت ہے، اس لئے کہ یہودی ہمارے نبی ﷺ اور حضرت عیسیٰ دونوں کی نبوت کا انکار کرتے ہیں، اور نصاری کا کفر ہلکا ہے، اس لئے کہ وہ ایک ہی نبی کی نبوت کے منکر ہیں، اور اس لئے بھی کہ یہودی مسلمانوں کے سب سے سخت اور کٹر دشمن ہیں، جب کہ نصاری یہود کے مقابلہ میں نرم خو اور مسلمانوں سے زیادہ قریب ہیں[2]۔

اہل کتاب کے لئے عقدِ ذمہ:

۵- امام یا اس کے نائب کے لئے اہل کتاب کے ساتھ عقدِ ذمہ طے کرنا جائز ہے اور ان سے کون مراد ہیں اس میں سابقہ اختلاف کا لحاظ رہے گا، دوسرے کافروں کے ساتھ عقدِ ذمہ کرنے میں اختلاف ہے، اہل کتاب کے ساتھ بالاتفاق عقدِ ذمہ کرنا جائز ہے، اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[1] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

اور اس عقد کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ امام کے احکام کے پابند ہوں گے، احکام کی پابندی سے مراد یہ ہے کہ ان پر جن حقوق کی ادائیگی یا حرام کے ترک کا فیصلہ کیا جائے گا اس کو قبول کریں گے، اور یہ کہ اپنے ہاتھوں سے ذلیل ہوکر جزیہ دیں گے۔ دینے سے مراد دینے کو تسلیم کرنا اور پابند بننا ہے، ادائیگی مراد نہیں، اور نہ احکام کا بالفعل جاری ہونا مراد ہے، اور اس عقد کی وجہ سے ان کے خون اور ان کے مال محفوظ ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ عقدِ ذمہ تحفظ کا فائدہ دینے میں اسلام کے بدل کی طرح ہے[2]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: اگر اہل کتاب عقدِ ذمہ کی درخواست کریں اور اس میں مسلمانوں کی مصلحت ہوتو واجب ہے کہ امام ان کی درخواست منظور کرے[3]۔

عقدِ ذمہ کے احکام، کس طرح عقدِ ذمہ طے ہوتا ہے، جزیہ کی مقدار کیا ہے، جزیہ کس پر عائد ہوتا ہے، کیسے ساقط ہوجاتا ہے، اور

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۹۵، البحر الرائق ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶، شرح الدرر ۱/ ۲۳۵، التفسیر الکبیر ۱۲/ ۶۷۔
(۲) سابقہ مراجع، فتح القدیر للشوکانی ۲/ ۶۳، ۶۵۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔
(۲) الکاسانی ۷/ ۱۱۱، المغنی ۸/ ۵۰۰، الخرشی ۳/ ۱۴۳، ۱۴۴۔
(۳) المہذب ۲/ ۲۵۳۔

عقدِ ذمہ کس چیز سے ٹوٹ جاتا ہے؟ ان احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اہلِ ذمہ'' اور ''جزیہ''۔

اہلِ کتاب کا ذبیحہ:

۶ – ابن قدامہ نے کہا: اہلِ کتاب کے ذبیحے کے مباح ہونے پر اہلِ علم کا اجماع ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ''[1] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے) یعنی ان کے ذبیحے۔

حضرت ابن عباس نے فرمایا: اہلِ کتاب کے کھانے سے مراد ان کا ذبیحہ ہے اور یہی مجاہد اور قتادہ کا قول ہے، حضرت ابن مسعودؓ سے یہی مفہوم مروی ہے۔

اکثر اہلِ علم ان کے شکار کو بھی مباح سمجھتے ہیں، یہی قول عطاء، لیث، شافعی اور اصحاب رائے کا ہے، اہلِ کتاب کے شکار کو کسی نے حرام کیا ہے، اس کا ثبوت ہمارے علم میں نہیں۔

مسلمان اور اہلِ کتاب کے عادل وفاسق میں کوئی فرق نہیں۔

کتابی کے ذبیحہ کی اباحت اور غیر کتابی کے ذبیحہ کی حرمت میں ذمی وحربی میں کوئی فرق نہیں، امام احمد سے اہلِ حرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اور ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم میں تمام اہلِ علم کا اس پر اجماع ہے، ان میں مجاہد، ثوری، شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور اور اصحاب رائے ہیں، اور عربی وغیر عربی کتابی میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ آیت ان کے بارے میں عام ہے۔

اگر کتابی کے والدین میں سے ایک ایسا ہو جس کا ذبیحہ حلال ہو اور دوسرا ایسا ہو جس کا ذبیحہ حلال نہ ہو تو حنابلہ نے کہا کہ اس کا شکار اور ذبیحہ حلال نہیں، اور امام شافعی نے کہا: اگر باپ غیر کتابی ہو تو حلال نہیں، اور اگر باپ کتابی ہو تو اس میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ مباح ہے، یہی امام مالک اور ابوثور کا قول ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مباح نہیں، کیونکہ اس میں تحریم اور اباحت دونوں کے دواعی موجود ہیں، اس لئے تحریم کا تقاضا غالب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: بہر صورت اس کا ذبیحہ حلال ہے، اس لئے کہ آیت عام ہے اور اس لئے بھی کہ وہ کتابی ہے، اپنے دین پر برقرار ہے، لہذا اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے والدین دونوں کتابی ہوتے۔

اگر اس کے والدین بت پرست یا مجوسی ہوں (اور وہ بذات خود کتابی ہو) تو ائمہ ثلاثہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا ذبیحہ حرام ہو، اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ حلال ہو، اس لئے کہ اعتبار ذبح کرنے والے کے دین کا ہے، نہ کہ اس کے والدین کے دین کا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ قبول کرنے کے سلسلے میں اسی کا اعتبار ہے اور اس لئے کہ نص عام ہے اور قیاس بھی یہی ہے[1]۔ رہا کتابی کا اس جانور کو ذبح کرنا جو مسلمان کی ملکیت میں ہو تو اس کی اباحت وحرمت میں فقہاء مالکیہ کے دو قول ہیں، اور ابن عرفہ نے تیسرا قول مکروہ لکھا ہے، اور ان میں راجح قول کراہت کا ہے[2]۔

مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی اس مسئلہ میں ہمیں صراحت نہیں ملی۔ ہاں وہ علی الاطلاق کتابی کے ذبیحہ کو حلال کہتے ہیں جیسا کہ گزرا، مالکیہ کی طرح انہوں نے تفصیل نہیں کی، ان کی عبارتوں سے ظاہر یہ ہے کہ حلال ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۵۔

(۱) المغنی ۸/۵۶۷، ۵۶۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۰۲۔

اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح:

۷-فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ سابقہ آیت: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" [۱] (اوران کی پاک دامن عورتیں جن کوتم سے قبل کتاب مل چکی ہے) کی وجہ سے مسلمان کا کتابی عورت سے نکاح جائز ہے، امام احمد سے مروی ہے کہ بنوتغلب کے نصاری کی عورتوں سے نکاح حرام ہے،لیکن ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ وہ عام اہل کتاب کی طرح ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نکاح کا جواز خاص اہل ذمہ کی عورتوں سے ہے، نہ کہ اہل حرب کی عورتوں سے،لیکن جمہور کے نزدیک حربی وغیر حربی عورتیں دونوں برابر ہیں، کوئی فرق نہیں [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال:

۸-حنفیہ و مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال جائز ہے الا یہ کہ اس کی ناپاکی کا یقین ہو۔قرافی مالکی نے صراحت کی ہے کہ اہل کتاب کے بنائے ہوئے تمام کھانے وغیرہ پاک سمجھے جائیں گے۔ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال مکروہ ہے،لیکن اگر ان کی طہارت کا یقین ہوتو کراہت نہیں، تفصیلی احکام اصطلاح "آنیۃ" کے تحت گذر چکے ہیں [۳]۔

اہل کتاب کی دیت:

۹-امام مالک واحمد کے یہاں کتابی کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے، اور ان میں سے عورت کی دیت اس کی آدھی ہے، اور شافعیہ کے یہاں کتابی مرد کی دیت مسلمان کی دیت کی تہائی ہے، اور کتابی عورت کی دیت اس کی نصف ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے [۱] دیکھئے: اصطلاح "دیت"۔

اہل کتاب سے جہاد:

۱۰-فرمان باری ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ" [۲] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کوحرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کوقبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اللہ تعالی نے تمام کفار سے لڑنے کا حکم دیا ہے، کیونکہ وہ کفر پر متفق ہیں، اور خاص طور پر اہل کتاب کا ذکر اس لئے ہے کہ ان کی ذمہ داری بڑی ہے، کیونکہ انہیں آسمانی کتابیں دی گئیں، اور وہ توحید، رسولوں، شرائع اور ملل کا علم رکھتے ہیں، خصوصاً حضور علیہ السلام، آپ کے دین، اور آپ کی امت کوجانتے ہیں، اس کے باوجود اس کے انکار سے ان کے خلاف حجت پوری ہوگئی اور ان کا جرم بڑھ گیا، اس لئے ان کی حیثیت پر متنبہ کیا، پھر قتال کی ایک حد مقرر کی، اور وہ قتل کے بدلے

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۵۔
(۲) الجصاص ۱/ ۳۹۱، ۳۹۶، الشرح الکبیر ۲/ ۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۳، المغنی ۸/ ۱۷، القرطبی ۶/ ۷۹۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/ ۱۴، ۱۵۔

(۱) الکاسانی ۷/ ۲۳۷، الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۸، المہذب ۲/ ۱۷۳، کشاف القناع ۶/ ۲۱۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

جزیہ دینا ہے[1]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہود ونصاری سے جزیہ لیا جائے گا اگر وہ جنگ سے رکنے کی درخواست کریں، ان کے علاوہ کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح "اہل حرب"، "اہل ذمہ" اور "جزیہ" میں دیکھی جائے۔

حنابلہ نے کہا ہے: اہل کتاب سے جنگ کرنا دوسروں سے جنگ کرنے سے افضل ہے۔ حضرت ابن مبارک رومیوں سے جہاد کرنے کے لئے "مرو" سے آتے تھے، اس کے بارے میں ان سے پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: ان لوگوں سے دین کے بارے میں جنگ کی جاتی ہے[2]۔

روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ام خلاد سے فرمایا: "إن ابنک له أجر شهيدين، قالت: ولم ذلک يا رسول الله؟ قال: لأنه قتله أهل الكتاب"[3] (تمہارے بیٹے کے لئے دو شہیدوں کا ثواب ہے، انہوں نے دریافت کیا: یہ کیوں اے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس لئے کہ اس کو اہل کتاب نے قتل کیا ہے)۔

جنگ میں اہل کتاب سے مدد لینا:

۱۱ – حنفیہ، حنابلہ کا صحیح مذہب، ابن المنذر کے علاوہ شافعیہ اور مالکیہ میں ابن حبیب کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ بوقت ضرورت جنگ میں اہل کتاب سے تعاون لینا جائز ہے[1]، اس لئے کہ "أن النبي ﷺ استعان في غزوة حنين سنة ثمان بصفوان بن أمية وهو مشرك"[2] (حضور ﷺ نے ۸ ھ میں غزوۂ حنین کے موقع پر صفوان بن امیہ سے مدد لی، حالانکہ وہ مشرک تھے)۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے کہ امام کو معلوم ہو کہ مسلمانوں کے بارے میں ان کی رائے ٹھیک ہے، اور ان سے خیانت کا ڈر نہ ہو، اگر خیانت کا اندیشہ ہو تو ان سے مدد لینا جائز نہیں، اس لئے کہ جب ہم غیر معتبر مسلمان مثلاً ترک جنگ پر آمادہ کرنے والوں اور جھوٹی خبریں اڑانے والوں سے مدد لینے سے منع کرتے ہیں تو کافر سے بدرجہ اولی (منع کریں گے)[3]۔

اسی طرح امام بغوی اور دوسرے حضرات نے ایک اور شرط یہ لگائی ہے کہ مسلمانوں کی کثرت ہو کہ اگر یہ لوگ جن سے مدد لی گئی ہے غداری کر کے دشمن سے جا ملیں تو مسلمانوں کے لئے ان تمام کا مقابلہ کرنا ممکن ہو۔

ماوردی نے شرط لگائی ہے کہ دشمن کے عقیدہ کے مخالف ہوں، مثلاً

---

(۱) تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۹، ۱۱۰۔
(۲) المغنی ۸/ ۳۵۰۔
(۳) حدیث: "إن ابنک ......" کی روایت ابوداؤد نے کتاب الجہاد (۳/ ۱۳ حدیث نمبر ۲۴۸۸ طبع دعاس) میں کی ہے اس کی سند میں عبدالخبیر اور فرج بن فضالہ ہیں، منذری کہتے ہیں کہ بخاری نے فرمایا: عبدالخبير عن أبيه عن جده ثابت بن قيس عن النبي ﷺ، ان سے فرج بن فضالہ نے روایت کی ہے ان کی حدیث قابل بھروسہ نہیں ہے فرج کے پاس منکر احادیث ہیں"۔ اور ابوحاتم رازی نے کہا: عبدالخبیر کی حدیث ثابت نہیں، منکر الحدیث ہیں، اور ابن عدی نے کہا: عبدالخبیر معروف نہیں (مختصر سنن أبی داؤد ۳/ ۳۵۹ طبع دار المعرفہ)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، المبسوط ۱۰/ ۳۳، فتح القدیر ۵/ ۲۲۲، ۲۲۳، الحطاب ۳/ ۳۵۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۱، الانصاف ۴/ ۱۴۳، المغنی ۸/ ۴۱۴۔
(۲) حدیث: "استعان في غزوة حنين......" کی روایت ابن ہشام (۴/ ۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/ ۱۸۰) میں کہا: بزار نے اس کو اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں ابن اسحاق ہیں، ابو یعلی کی روایت میں سماع کی صراحت ہے امام احمد کی سند کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹، المغنی ۸/ ۴۱۴، کشاف القناع ۳/ ۴۸۔

یہود ونصاری [1]۔

ابن حبیب کے علاوہ مالکیہ اور اہل علم کی ایک جماعت مثلاً ابن المنذر اور جوزجانی کی رائے ہے کہ مشرک سے مدد لینا جائز نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "فارجع فلن أستعين بمشرک" [2] (لوٹ جاؤ، اس لئے کہ میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا)، اور لڑنے والے فوجیوں کے علاوہ فوج کی خدمات میں وہ رہ سکتے ہیں [3]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جہاد"۔

اہل کتاب کو ان کے دین پر چھوڑنا:

۱۲ - اگر اہل کتاب دار الاسلام کے ذمی ہوں تو عقود ومعاملات اور ضائع کردہ چیزوں کے تاوان کے بارے میں حقوق العباد کے متعلق ان پر وہی احکام جاری ہوں گے جو مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں، اور عقائد وعبادات سے متعلق چند شرائط کے ساتھ ان کو اپنے دین پر چھوڑ دیا جائے گا، اس کی تفصیل اصطلاح "اہل ذمہ" میں ہے۔

اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان مشترکہ احکام:

۱۳ - اہل کتاب اور مشرکین کچھ احکام میں مشترک ہیں مثلاً:

الف - مشرکین اور اہل کتاب دونوں کو حرم میں داخل ہونے سے روکا جائے گا، اگر مشرک خفیہ طور پر حرم میں داخل ہوجائے اور مرجائے تو اس کی قبر کھود کر اس کی ہڈیوں کو باہر نکالا جائے گا، یہ لوگ نہ حرم میں وطن بنا سکتے ہیں اور نہ ہی وہاں سے گزر سکتے ہیں، اگر ان کا قاصد آئے تو امام "حل" میں جاکر اس کی بات سنے گا۔

رہا جزیرۂ عرب تو امام مالک وشافعی نے کہا: ان مقامات سے غیر مسلم کو نکالا جائے گا، البتہ سفر کی حالت میں یہاں آمد ورفت کرنے سے ان کو نہیں روکا جائے گا، اور ان کے واسطے تین دن کے اندر نکلنے کے لئے وقت مقرر کر دیا جائے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ان کو جلا وطن کرتے وقت مقرر کیا تھا۔

کون سے علاقے جزیرۂ عرب میں داخل ہیں یا داخل نہیں ہیں؟ اور وہاں کفار کے داخلہ کے احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أرض عرب"۔

ب - اہل کتاب اور مشرکین کو تمام مساجد میں داخلہ سے روکا جائے گا، حضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنے گورنروں کے پاس یہی فرمان بھیجا تھا، ان کی دلیل یہ آیت ہے: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ" [1] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں) اس کی تائید اس فرمان باری سے ہوتی ہے: "فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ" [2] ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کو بلند کیا جائے (اور ان کا احترام کیا جائے))، اور ان میں کفار کا داخلہ ان کے احترام کے خلاف ہے۔

امام شافعی کے یہاں آیت تمام مشرکین کے حق میں عام اور مسجد حرام کے ساتھ خاص ہے، لہذا مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں داخلہ سے ان کو منع نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں مسجد حرام میں مشرکین اور اہل کتاب کے داخلہ کے بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت "السیر الکبیر" میں

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۳۹۔

(۲) حدیث: "فارجع فلن أستعين بمشرک......" کی روایت مسلم (کتاب الجہاد ۳/۱۴۴۹، حدیث نمبر ۱۸۱۷) نے کی ہے۔

(۳) الحطاب ۳/۳۵۲، المدونۃ الکبری ۳/۴۰، فتح القدیر ۵/۲۲۲، ۲۲۳، المغنی ۸/۴۱۴۔

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۶۔

ممانعت کی، اور دوسری ''الجامع الصغیر'' میں عدم ممانعت کی ہے۔

حنابلہ کے یہاں بہر حال ان کو حرم سے روکا جائے گا۔

اگر اہل کتاب جزیہ دینے سے گریز کریں تو مشرکین کی طرح ان سے بھی جنگ کی جائے گی، کیونکہ جزیہ دے کر ہی وہ اپنے خون کی حفاظت کر سکتے ہیں۔

جب انہوں نے جزیہ روک دیا تو اپنے خون کو مباح کرنے میں وہ مشرکین کی طرح ہو گئے [۱]۔

ج - ایک مشترک حکم یہ بھی ہے کہ دار الاسلام میں کوئی نیا عبادت خانہ نہیں بنائیں گے، اور ان میں سے کسی کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا [۲]۔

مسلمانوں پر اہل کتاب کی ولایت واختیار:

۱۴ - کسی مسلمان پر کسی کافر کو عام یا خاص کوئی ولایت نہیں، لہذا کافر مسلمانوں کا امام، قاضی، اور ان پر گواہ نہیں بن سکتا، کسی مسلمان عورت کے نکاح میں اس کو کوئی ولایت نہیں، اس کے لئے کسی مسلمان کی حضانت کا حق نہیں ہے، اور اس کا ولی یا وصی بھی نہیں ہو سکتا [۳]۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ" [۴] (تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالینا کہ ان سے محبت کا اظہار کرنے لگو)۔

ولایت واختیار دینا دوستی کے مشابہ ہے، لہذا ان کو اختیار دینا

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۳، القرطبی ۸/ ۱۰۳، المہذب ۲/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۵۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۷۱۔

(۳) ابن عابدین نیز ابواب قضاء، شہادت اور نکاح، نیز بقیہ مذاہب کی کتابوں کے مذکورہ ابواب۔

(۴) سورۂ ممتحنہ/ ۱۔

ایک طرح سے ان سے دوستی کرنا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہے کہ جو ان سے دوستی کرے وہ ان ہی میں سے ہے، اور ان سے براءت کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا، اور ولایت براءت کے منافی ہے، ولایت وبراءت کبھی ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں، ولایت ایک اعزاز ہے، لہذا یہ کفر کی اہانت کے ساتھ کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتی، ولایت ایک طرح کی مہربانی ہے، لہذا کفار کی دشمنی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی [۱]، تفصیلات کے لئے دیکھئے: نکاح، شہادت اور قضاء کے ابواب، نیز اصطلاح ''کفر''۔

مسلمان عورتوں کے ساتھ اہل کتاب کے نکاح کا باطل ہونا:

۱۵ - اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ، اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" [۲] (اے ایمان والو جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان کر لیا کرو، اللہ ان کے ایمان سے خوب واقف ہے، پس اگر انہیں مسلمان سمجھ لو تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو، وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں) مفسرین نے ''فلا ترجعوهن إلى الكفار......'' کی تفسیر میں کہا: اللہ تعالیٰ نے کسی مسلمان عورت کو کسی کافر کے لئے حلال نہیں کیا، اور نہ کسی مشرک عورت سے کسی مسلمان کے نکاح کو (حلال کیا) [۳]۔

(۱) أحكام أهل الذمة لابن القيم ۱/ ۲۴۲، طبع دار العلم للملايين بيروت۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۳) القرطبی ۱۸/ ۶۳، ۶۴۔

مسلمان اور کتابی بیویوں کے درمیان عدل:

۱۶- بیویوں کے درمیان اگر چہ ان کے دین الگ الگ ہوں عدل واجب ہے، ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اتفاق ہے کہ مسلمان اور ذمی بیوی کی باری میں مساوات ہے، اس لئے کہ باری زوجیت کے حقوق میں سے ہے، لہذا اس میں مسلمہ اور کتابیہ برابر ہیں، جیسا کہ نفقہ اور رہائش میں ہے، اور یہ حکم تمام فقہاء کے نزدیک ہے[۱]۔

اہل کتاب کے ساتھ معاملہ کا حکم:

۱۷- اہل کتاب کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے، نبی ﷺ سے ثابت ہے: "أنه اشترى من يهودي سلعة إلى الميسرة"[۲] (حضور ﷺ نے ایک یہودی سے سامان (ادھار) آسانی پیدا ہونے تک کے لئے خریدا)، نیز آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أنه اشترى من يهودي طعاما إلى أجل ورهنه درعه"[۳] (آپ ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رہن رکھی)، یہ ان کے ساتھ معاملہ کے جواز کی دلیل ہے، اور آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أنه زارعهم وساقاهم"[۴] (آپ ﷺ ان سے مزارعت اور مساقات کی)، اور آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أكل من طعامهم" (آپ ﷺ نے ان کا کھانا کھایا)، اس کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں، البتہ ان کے ساتھ شرکت کے بارے میں کچھ تفصیلات ہیں جو اپنی جگہوں پر ملیں گی[۱]۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۰۰، الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۹، المہذب ۲/ ۶۸، المغنی ۷/ ۳۶۔

(۲) حدیث: "اشترى من يهودي سلعة إلى الميسرة......" کی روایت احمد (الفتح الربانی ۱۵/ ۱۸۸ طبع دار الشہاب) نے کی ہے البنا الساعاتی نے کہا: اس کو نسائی اور حاکم نے روایت کیا، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی۔

(۳) حدیث: "إن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاما......" کی روایت بخاری نے کتاب الرہن (الفتح ۵/ ۱۴۲، حدیث نمبر ۲۵۰۹ طبع السلفیہ) میں اور مسلم نے کتاب المساقاۃ (۳/ ۱۲۲۶ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۴) أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع دار الملایین۔

(۱) حدیث: "أنه زارعهم وساقاهم......" کی روایت بخاری نے کتاب الحرث والمزارعۃ (الفتح ۵/ ۱۰، حدیث نمبر: ۲۳۲۸ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

اَہلِ محلّہ

تعریف:

۱ - لغت میں "أهل محلة" سے مراد وہ لوگ ہیں جو کسی جگہ پر اتریں، اور اس میں اقامت کر کے اس کو آباد کریں، اس کی جمع "أهلون" آتی ہے، اور بسا اوقات "أهالي المحلة" بھی کہا گیا ہے۔

فقہاء کا استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - عاقلہ:

۲ - عاقلہ: آدمی کا قبیلہ اور خاندان ہے اگر چہ دور کا ہو۔

"المصباح" میں ہے: دیت دینے والا "عاقل" ہے، اور جمع "عاقلہ" ہے، دیت کو "عقل" مصدر کے نام پر کہا گیا ہے، اس لئے کہ دیت کے اونٹ مقتول کے ولی کے صحن میں باندھے جاتے تھے، پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کہ دیت پر خواہ وہ اونٹ کی شکل میں ہو یا نقدی روپے کی شکل میں عقل کا اطلاق ہو گیا (۲)۔

اہل محلّہ کے درمیان کبھی آپس میں رشتہ داری ہوتی ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتی ہے۔

ب - قبیلہ:

قبیلہ: "قبیل" سے ماخوذ ہے، جس کا اطلاق جماعت یعنی مختلف اقوام کے تین یا اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے، لغت میں "قبیلہ" سے مراد ایک باپ کی اولاد ہے (۱)، اور اہل محلّہ کبھی کبھی ایک باپ کی اولاد نہیں ہوتے ہیں۔

ج - اہل خطہ:

خطہ سے مراد وہ علاقہ ہے جس کی تعیین وتحدید امام کی طرف سے لوگوں کی رہائش کے لئے کر دی جائے (۲)۔

د - اہل سکّہ (گلی):

سکّہ وشارع (گلی وسڑک): گھروں کے درمیان وہ خالی جگہ ہے جس پر سے پیدل چلنے والے اور چوپائے وغیرہ گزرتے ہیں۔

اہل محلّہ کے احکام:

۳ - اہل محلّہ کے کچھ احکام ہیں جو محلّہ کی نسبت کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

چنانچہ محلّہ کا امام دوسرے سے افضل ہے اگر اس کی امامت صحیح ہو، گو کہ دوسرے لوگ قراءت اور علم میں اس سے افضل ہوں، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنی ایک زمین میں آئے جہاں ایک مسجد تھی، ان کا ایک آزاد کردہ غلام نماز پڑھاتا تھا، تو حضرت ابن عمرؓ لوگوں کے ساتھ نماز کے لئے آئے تو لوگوں نے ان سے درخواست کی کہ امامت کریں تو انہوں نے انکار کیا اور فرمایا کہ مسجد والا زیادہ حق دار ہے (۳)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب المحیط مادۂ "أہل"، "حلل"، الکوردی ۲/۲۳۱۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ "عقل"، نیل الأوطار ۷/۸۶۔

---

(۱) لسان العرب المحیط، الزاہر فی الفاظ الشافعی رص ۳۲۲، المصباح المنیر۔
(۲) المغنی ۸/۱۶۵۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۷۴، ۳۷۵ طبع بولاق، الحطاب ۲/۱۰۳ طبع

مسجد میں محلّہ والوں کی اذان تمام مصلیوں کی طرف سے کافی ہے اگر وہ اس کو سنتے ہوں، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے، اور یہی امام شافعی کا قدیم مذہب ہے[1]۔

امام شافعی کا جدید مذہب یہ ہے کہ نماز پڑھنے والے کے لئے اذان کہہ لینا مستحب ہے اگر چہ وہ اہل محلّہ کی اذان کو سنے[2]۔

اگر محلّہ میں مقتول پایا جائے اور قاتل معلوم نہ ہو (اور کوئی علامت ہو) تو قسامت اور دیت میں اہل محلّہ کی شرکت کے مسئلہ میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مدعی خود پچاس قسمیں کھائے گا کہ تمام محلّہ والے یا بعض نے اس کو قتل کیا ہے، اور اس کے پاس گواہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "أتحلفون خمسين يمينا منكم"[3] (کیا تم اپنی طرف سے پچاس قسمیں کھاؤ گے؟) اگر وہ لوگ قسم نہ کھائیں تو مدعا علیہم (اہل محلّہ) سے پچاس قسمیں لی جائیں گی، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں حضور ﷺ نے فرمایا: "أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم؟ قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد، قال: فتبرئكم يهود بخمسين يمينا، قالوا: وكيف نقبل أيمان قوم كفار؟ قال: فعقله رسول الله ﷺ من عنده"[1] (کیا تم پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے ساتھی کی دیت کے حق دار بنو گے، انہوں نے کہا کہ ہم کیسے قسم کھائیں گے جب کہ ہم وہاں موجود نہیں تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: تو کیا یہود پچاس قسمیں کھائیں گے اور تم کو قسموں سے بری کر دیں گے (اور تمہارے لئے قسم کھانے کا موقع ہی نہیں چھوڑیں گے)؟ تو انہوں نے کہا: ہم کفار کی قسم کیسے قبول کریں گے، راوی کہتے ہیں کہ پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنے پاس سے ان کی دیت دی)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جس محلّہ میں مقتول ملا ہے، اس محلّہ کے لوگ اولاً قسم میں شریک ہوں گے پھر دیت دیں گے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سہل کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "تبرئكم يهود بخمسين ......"[2] (یہود پچاس قسمیں کھائیں گے اور تم کو قسموں سے بری کر دیں گے......)۔

زہری نے حضرت سعید بن المسیب کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ قسامت دور جاہلیت کا ایک حکم ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے انصار کے ایک مقتول کے بارے میں برقرار رکھا جو ایک یہودی محلّہ میں پایا گیا تھا، رسول اللہ ﷺ نے ''دیت'' اور ''قسامت'' دونوں یہودیوں کے ذمہ لازم کی[3]، دیکھئے: اصطلاح ''قسامت'' اور ''دیت''۔

= المنہاج، حاشیۃ الشروانی وابن القاسم ۲/ ۴۹۷، المغنی ۲/ ۴۰۵ طبع ریاض، کشاف القناع ۱/ ۲۳۷ طبع ریاض۔
حضرت ابن عمر کا اثر: "أبي أرضا له عدمها مسجد......'' کی روایت بیہقی (۳/ ۱۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۳ طبع شرکۃ المطبوعات، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱/ ۴۱۸ طبع ریاض۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۶۔

(۳) حدیث: "أتحلفون خمسين يمينا منكم......" کی روایت نسائی (۸/ ۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اصل حدیث صحیح مسلم (۳/ ۱۲۹۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۱ طبع دار المعارف، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۳۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۵۷ طبع الریاض۔
حدیث: "أتحلفون خمسين يميناً فتستحقون صاحبكم......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "تبرئكم يهود......'' مذکورہ حدیث کا ایک ٹکڑا ہے۔

(۳) المبسوط ۲۶/ ۱۰۷ طبع دار المعرفہ، الاختیار ۵/ ۵۳۔

= حدیث: "إلزام الرسول ﷺ اليهود الدية والقسامة" کو اس سند سے عبد الرزاق نے المصنف (۱۰/ ۲۷ طبع المجلس العلمی) میں روایت کیا ہے اور مسلم (۳/ ۱۲۹۵ طبع الحلبی) کی روایت سے اس کو تقویت ملتی ہے

اہلِ نسب

تعریف:

۱- ''اہل'' کا معنی ہے: گھر والے، اس کی اصل یہ ہے کہ رشتہ دار ہوں، اور کبھی متبعین پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

''أهل رجل'': انسان کے مخصوص ترین لوگ، اور کہا جاتا ہے: ''أهلُ الرجل'': یعنی اس کے خاندان والے اور رشتہ دار۔

''أهل مذهب'': مذہب کو ماننے والے۔

نسب کا معنی: قرابت اور رشتہ داری ہے، یعنی والدین میں سے کسی ایک کی طرف سے شرکت، اور ایک قول ہے کہ وہ آباء کے بارے میں خاص ہے، یعنی صرف باپ کی طرف سے شرکت کو نسب کہتے ہیں [۱]۔

لہذا لغوی اعتبار سے اہلِ نسب: والدین کی طرف سے رشتہ دار ہیں، اور ایک قول ہے کہ صرف باپ کی طرف سے۔

فقہاء کے یہاں صرف باپ کی طرف سے نسب کا اعتبار ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف باپ کی طرف سے نسب کا اعتبار ہے، اسی لئے ان کے یہاں حکم نہیں بدلتا، البتہ ''اہلِ نسب'' کے لفظ سے تعبیر صرف حنفیہ کے یہاں ملتی ہے، انہوں نے کہا: جس نے اپنے اہلِ نسب کے لئے وصیت کی تو وصیت ان لوگوں کے لئے ہوگی جو باپ کی طرف سے اس سے منسوب ہیں، اس لئے کہ نسب کا تعلق باپ سے ہوتا ہے [۱]۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اگر وہ کہے: ان لوگوں پر وقف کیا جو اپنی نسبت میری طرف کرتے ہیں، یا کہا: میں نے اپنی ان اولاد پر وقف کیا جو میری طرف منسوب ہیں، تو یہ وقف ان لوگوں پر ہوگا جو باپ کے واسطہ سے اس کی طرف منسوب ہیں، اور بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی طرف نہیں بلکہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہیں [۲]، کیونکہ فرمان باری ہے: ''ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ'' [۳] (انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو)۔

شافعیہ لکھتے ہیں: اگر وقف کرنے والی عورت ہو تو اس کی بیٹیوں کی اولاد وقف میں داخل ہوگی، اس لئے کہ عورت کے حق میں انتساب کا ذکر بیان واقعہ کے لئے ہے، قید احترازی نہیں، لہذا اس کے حق میں لغوی نسبت کا اعتبار ہوگا، شرعی نسبت کا نہیں، اور فقہاء کا کلام مرد کے وقف پر محمول ہوگا [۴]۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے یہاں حکم بقیہ مذاہب کی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اولاد کا نسب باپ سے ہوتا ہے، ماں سے نہیں [۵]۔

انہوں نے اپنی اکثر کتابوں میں اس جیسی تعبیر کی صراحت نہیں کی

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، المفردات للراغب۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۵۰ طبع الجمالیہ، منح الجلیل ۴/ ۲۷، طبع النجاح لیبیا، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۹، المغنی ۵/ ۶۱۷ طبع الریاض۔

(۱) الاختیار ۵/ ۸۷ طبع دار المعرفۃ، ابن عابدین ۵/ ۴۵۳ طبع سوم۔
(۲) المغنی ۵/ ۶۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۹۔
(۳) سورۂ احزاب/ ۵۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۹۔
(۵) منح الجلیل ۴/ ۲۷۔

جو بقیہ فقہاء کے یہاں ملتی ہے، البتہ ''الرہونی'' میں آیا ہے: کسی نے کہا: میری اولاد اور ان کے انساب پر وقف ہے تو نانا کے وقف میں بیٹیوں کی اولاد کے داخل ہونے کے بارے میں مذہب میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ داخل نہیں الا یہ کہ داخلہ کے لفظ کے ساتھ ان کو خاص کیا جائے، دوسرا قول یہ ہے کہ وہ داخل ہوں گے[1]۔

بحث کے مقامات:

۳- حنفیہ کے یہاں اہل نسب کا ذکر وصیت کے باب میں ہے، اور اس کے مشابہ کا ذکر فقہاء کے یہاں ابواب ''وصیت'' اور ''وقف'' میں ہے، دیکھئے: ''وصیت'' اور ''وقف''۔

(۱) الرہونی ۷/ ۱۶۲ طبع بولاق۔

اِہلال

تعریف:

۱- ''اِھلال'' کا اصل معنی: چاند دیکھنے کے وقت آواز بلند کرنا ہے، پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کہ ہر آواز بلند کرنے والے کو ''مُھِلّ'' اور ''مُستھِلّ'' کہا گیا[1]۔ اور اس کے معانی چاند دیکھنا، چاند نکلنا، اور بلند آواز سے لبیک کہنا ہیں[2]۔

فقہاء اس کو مذکورہ معانی، اور ذبح کے وقت کوئی محترم نام لینے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

استہلال سے اس کا تعلق:

۲- اکثر استہلال، اہلال یعنی آواز بلند کرنے کے معنی میں آتا ہے، البتہ بعض فقہاء نے ''استہلال صبی'' کا اطلاق ہر اس چیز پر کیا ہے جس سے نومولود بچہ کی زندگی کا پتہ چلے، خواہ ولادت کے بعد چیخنا ہو، یا کسی عضو میں حرکت ہوا ہو[3]۔

اجمالی حکم:

۳- تیسویں شعبان کی رات کو رمضان کا چاند دیکھنے کا اہتمام کرنا

(۱) المصباح مادۂ ''ہلل''، النظم المستعذب ہامش المہذب ۱/ ۲۰۸ شائع کردہ دار المعرفہ، الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۴/ ۳۳۰۔

(۲) ترتیب القاموس، المصباح مادۂ ''ہلل''۔

(۳) المبسوط ۱۶/ ۱۴۴، ابن عابدین ۵/ ۷۷ سہ البحر الرائق ۲/ ۲۰۲ طبع العلمیہ۔

فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، بعض کہتے ہیں کہ تیسویں شعبان کی رات کو چاند دیکھنے کی کوشش کرنا اور اس کی تلاش کرنا لوگوں کے لئے مستحب ہے، تاکہ روزے میں احتیاط کرسکیں اور اختلاف سے بچ سکیں، اور مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أحصوا هلال شعبان لرمضان"[1] (رمضان کے لئے شعبان کے چاند کو شمار کرو)۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ رمضان کے چاند کی تلاش فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ وہ فرض کا ذریعہ ہے[2]۔ رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کا چاند دو مردوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا، یہی تمام علماء کا قول ہے، البتہ ابوثور سے منقول ہے کہ وہ رمضان کے چاند کی طرح شوال کے چاند میں بھی ایک عادل کی گواہی قبول کرتے ہیں۔

رہا رمضان کا چاند تو اس میں اختلاف ہے، بعض فقہاء دو عادل کی گواہی کی شرط لگاتے ہیں، جب کہ بعض فقہاء ایک ہی کو کافی سمجھتے ہیں[3]۔

اکثر فقہاء کے نزدیک جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھے اس پر روزہ لازم ہے، اور اگر اس میں جماع کرلے تو کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته"[4] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو، اور اس کو دیکھ کر افطار کرو)۔ امام ابوحنیفہ نے کہا: اس پر روزہ تو لازم ہے لیکن اس میں جماع کرے تو کفارہ واجب نہیں، اور حضرت عطاء، حسن، ابن سیرین، ابوثور، اور اسحاق بن راہویہ نے کہا: اس پر روزہ لازم نہیں۔

اسی طرح جو شوال کا چاند تنہا دیکھے اس پر افطار لازم ہے، مذکورہ حدیث کی وجہ سے اکثر فقہاء کے یہاں یہی ہے، امام مالک، لیث اور احمد نے کہا: اس دن اس کے لئے کھانا جائز نہیں[1]۔

دن میں چاند نظر آئے تو بعض فقہاء اس کو اگلی رات کا مانتے ہیں، اور بعض فقہاء کے یہاں فرق ہے، اگر زوال سے پہلے نظر آئے تو گذشتہ رات کا، اور زوال کے بعد نظر آئے تو اگلی رات کا ہوگا[2]۔

کسی شہر میں چاند نظر آئے تو شہر والوں پر روزہ واجب ہوجاتا ہے، اور دوسرے شہر والوں پر (جہاں چاند نظر نہیں آیا) روزہ واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے یہاں تفصیلات ہیں جن کی جگہ اصطلاح "صوم" ہے[3]۔

۴ - "إهلال بالنسك" جو احرام باندھنے کے معنی میں ہے وہ یا تو حج کا ہوگا یا عمرہ کا یا دونوں کا، فقہاء اس کے تفصیلی احکام "کتاب الحج" میں تمتع، قران، اور افراد کی بحث میں، اور میقات سے حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنے کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

اسی طرح "إہلال": تلبیہ، اور بلند آواز سے لبیک کہنے کے معنی میں آتا ہے[4]، دیکھئے: اصطلاح "احرام" (ج ۲ ص ۲۰۳)۔

۵ - "إهلال بالذبيح" اللہ کے نام سے ہونا ضروری ہے، اگر

---

(۱) حدیث: "أحصوا هلال شعبان لرمضان......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۴۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی تائید کی ہے دیکھئے: المغنی ۳/ ۸۷۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۵۴۔

(۳) المجموع ۶/ ۲۸۰، ۲۸۱۔

(۴) حدیث: "صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) المجموع ۶/ ۲۸۰۔

(۲) المجموع ۶/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

(۳) المجموع ۶/ ۲۷۳۔

(۴) الحطاب ۳/ ۲۰، ۲۳، المہذب ۱/ ۲۰۸ شائع کردہ دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۱۹۱۔

غیر اللہ کے لئے ہوا اس طور پر کہ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لیا مثلاً کہا: ’’مسیح یا عذراء (حضرت مریمؑ) کے نام سے‘‘ تو ذبیحہ کا کھانا حلال نہیں[1]۔

یہ فی الجملہ ہے، ورنہ اس مسئلہ کی تفصیلات ہیں جن کو فقہاء ’’صید‘‘، ’’ذبائح‘‘ اور ’’أضحیہ‘‘ میں ذکر کرتے ہیں، اس مسئلہ پر ابن نجیم کا ایک مستقل رسالہ ہے[2]۔

بحث کے مقامات:

۶- سابقہ مقامات کے علاوہ فقہاء نومولود بچے کے ’’إہلال‘‘ پر نومولود کی نماز جنازہ، نام رکھنے، وراثت اور نومولود پر جنایت کی بحث میں کلام کرتے ہیں، یہ ساری تفصیلات ’’استہلال‘‘ کی بحث میں مذکور ہیں۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/۱۵۸ طبع دار المعارف، الروضہ ۳/۲۰۵ طبع المکتب الاسلامی۔
(۲) رسائل ابن نجیم رص ۲۱۲ طبع مکتبۃ الہلال۔

أہلیت

تعریف:

۱- ’’أہلیت‘‘ لفظ ’’أہل‘‘ سے بنایا ہوا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی (جیسا کہ اصول بزدوی میں ہے) صلاحیت ہے[1]۔

اصطلاح میں أہلیت کی تعریف اس کی دونوں قسموں: أہلیت وجوب اور أہلیت اداء سے واضح ہوتی ہے۔

أہلیت وجوب: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کے جائز حقوق دوسرے پر اور دوسرے کے جائز حقوق اس پر واجب ہوسکیں۔

أہلیت اداء: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کی طرف سے صادر ہونے والا عمل شرعاً معتبر ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تکلیف:

۲-تکلیف کا لغوی معنی: صعوبت و مشقت والی چیز کو لازم کرنا ہے[3]۔

اصطلاحی تعریف بھی یہی ہے، چنانچہ علماء نے کہا: تکلیف مخاطب

(۱) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/۲۳۷، القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح مادۂ ’’أہل‘‘۔
(۲) التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۳/۱۶۴ طبع اول بولاق، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی، فواتح الرحموت ۱/۱۵۶ طبع دار صادر۔
(۳) الصحاح مادۂ ’’کلف‘‘۔

پر کوئی ایسا فعل یا ترک فعل لازم کرنا ہے جس میں صعوبت ومشقت ہو۔

لہذا اَہلیت مکلف کی صفت ہے۔

ب-ذمہ:

۳-ذمہ کا لغوی معنی: معاہدہ، ضمانت اور امان ہے [1]۔

اصطلاح میں: ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے انسان پابند بنانے اور پابند ہونے کا اہل ہوجاتا ہے [2]۔

لہذا ''اَہلیت'' اور ''ذمہ'' میں فرق یہ ہے کہ ''اَہلیت''، ''ذمہ'' کے وجود کا اثر ہے۔

اَہلیت کا محل:

۴-مذکورہ بالا مفہوم کے اعتبار سے اَہلیت کا محل انسان ہے، زندگی کے ان مراحل کے اعتبار سے جن سے وہ گزرتا ہے، وہ ابتداءً رحم مادر میں ''جنین'' ہوتا ہے تو اس کے لئے اَہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو جنین کے ساتھ خاص ہیں، ولادت کے بعد سن تمیز تک وہ طفل ہوتا ہے، تو اس کے لئے اَہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو بچے کے ساتھ خاص ہیں، تمیز کے بعد اس کے لئے اَہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو مُمیز کے ساتھ خاص ہیں، یہاں تک کہ وہ سن بلوغ کو پہنچ جائے تو اس کے لئے مکمل اَہلیت کے احکام ثابت ہوتے ہیں بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو، مثلاً کوئی ایسی چیز پیش آجائے جو اس کے لئے ''اَہلیت کاملہ'' کے ثبوت سے مانع ہو، اس کی وضاحت اَہلیت کی اقسام اور اس کے عوارض کے بیان میں آرہی ہے۔

اَہلیت کی انواع واقسام:

۵-اَہلیت کی دو قسمیں ہیں: اَہلیت وجوب، اَہلیت اداء۔

اَہلیت وجوب کبھی کامل ہوتی ہے اور کبھی ناقص۔

اسی طرح اَہلیت اداء بھی، ان کی وضاحت ذیل میں کی جارہی ہے:

اول: اَہلیت وجوب:

۶-گذر چکا ہے کہ اَہلیت وجوب کا معنی: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کے جائز حقوق دوسرے پر اور دوسرے کے جائز حقوق اس پر ایک ساتھ واجب ہوں، یا صرف اس کے حقوق واجب ہوں، یا صرف اس پر حقوق واجب ہوں [1]۔

احکام کی اقسام کے اعتبار سے اَہلیت وجوب کی فروعات بھی متعدد ہیں، چنانچہ بچہ بعض احکام کا اہل ہے، بعض احکام کا بالکلیہ اہل نہیں، اور بعض احکام کا ولی کے واسطے سے اہل ہے، لہذا الگ الگ احکام کے اعتبار سے اس اَہلیت کی تقسیم ہے، اور اس کی اصل ومرجع ایک ہے، یعنی ''حکم کے قابل ہونا''، لہذا جو شخص کسی اعتبار سے وجوب کے حکم کا اہل ہو، وجوب کا بھی اہل ہوگا، ورنہ نہیں [2]۔

اس اَہلیت وجوب کی بنیاد ذمہ پر ہے، یعنی صلاحیت والے ذمہ کے وجود کے بعد ہی اس اہلیت کا ثبوت ہوگا، کیونکہ ذمہ ہی وجوب کا محل ہے، اسی وجہ سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور دوسرے کی طرف کبھی بھی منسوب نہیں ہوتا، اور اسی وجہ سے خاص طور پر انسان کے ساتھ وجوب ہے، دوسرے حیوانات کے ساتھ (جن کے پاس

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''ذمم''۔

(۲) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵ طبع الحلبی۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۴ طبع الامیریہ کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) اصول البزدوی مع شرحہ ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

ذمہ نہیں) وجوب نہیں ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ ذمہ انسان کے لئے پیدائش کے وقت سے ثابت ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس لائق ہوتا ہے کہ اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو۔

چنانچہ ولی اس کی شادی کردے تو اس کے لئے ملکیت نکاح ثابت ہوجاتی ہے، اور ولی کے نکاح کردینے سے اس پر مہر واجب ہوتا ہے[1]۔

اُہلیتِ وجوب کی انواع:

۷- اہلیتِ وجوب کی دو قسمیں ہیں:

الف- وجوب کی ناقص اُہلیت: اس کی مثال رحم مادر میں جنین ہے، اس اعتبار سے کہ ماں سے الگ اس کی ذات اور مستقل زندگی ہے، اس لئے ایک اعتبار سے جیسا کہ آئے گا وہ اس قابل ہے کہ اس کے لئے حقوق واجب و ثابت ہوں اور خود اس پر دوسرے کا حق ثابت نہ ہو، اس لئے کہ رحم مادر میں رہتے ہوئے اس کا ''ذمہ'' کامل نہیں۔

ب- وجوب کی کامل اُہلیت: یہ اہلیت انسان کے لئے ولادت کے بعد ثابت ہوتی ہے، اس کے لئے وجوب کی کامل اُہلیت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ ہر اعتبار سے اس کا ''ذمہ'' مکمل ہوگیا ہے، لہذا اب وہ اس قابل ہوگیا کہ اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو[2]۔

دوم: اُہلیت اداء:

۸- اُہلیت اداء کی تعریف گزرچکی ہے کہ وہ انسان کا اس لائق ہوتا ہے کہ اس کی طرف سے صادر ہونے والا عمل شرعاً معتبر ہو[1]۔

یہ اُہلیت اداء انسان میں اسی وقت پائی جاتی ہے جب وہ سن تمیز کو پہنچ جائے، کیونکہ اب وہ خطاب کو گو اجمالی طور پر ہی سمجھ سکتا ہے، اور بعض ذمہ داریاں پوری کرسکتا ہے، لہذا اس کے لئے ناقص اہلیت اداء ثابت ہوگی، اور جب تک جسمانی اور عقلی طور پر اس کی نشو ونما مکمل نہیں ہوتی ہے یہی اہلیت اس کے لئے مناسب ہے، اور جب عاقل و بالغ ہونے کے ساتھ اس کی نشو ونما مکمل ہوجائے گی تو کامل اُہلیت اداء اس کے لئے ثابت ہوگی، اور اس وقت وہ تحمل اور ادائیگی کا اہل ہوگا، برخلاف غیر ممیز کے، اس لئے کہ اس کے لئے یہ اُہلیت ثابت نہیں، کیونکہ اس میں دونوں قدرتیں (فہم خطاب اور قیام ذمہ داری) موجود نہیں ہیں۔

اُہلیت اداء کی انواع:

۹- اُہلیت اداء کی دو قسمیں ہیں:

الف- ناقص اہلیت اداء: وہ اہلیت جو ناقص قدرت کے ساتھ ثابت ہو۔

ب- کامل اہلیت اداء: وہ اہلیت جو کامل قدرت کے ساتھ ثابت ہو[2]۔

یہاں قدرت سے مراد جسم یا عقل یا ایک ساتھ دونوں کی قدرت ہے، اس لئے کہ ''اداء'' جیسا کہ بزدوی نے کہا، دو قدرتوں سے متعلق ہے: خطاب کے سمجھنے کی قدرت، اور یہ عقل کے ذریعہ ہوگی، اور اس پر عمل کی قدرت، اور یہ بدن کے ذریعہ ہوگی، ابتدائی حالات میں انسان کے اندر یہ دونوں قدرتیں موجود نہیں ہوتی ہیں، البتہ اس میں

---

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۲۳۷، ۲۳۸ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳ طبع صبیح، اصول السرخسی ۲/ ۳۳۳ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۴ طبع الامیریہ، کشف الأسرار عن اُصول البزدوی ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۴ طبع صبیح۔

یہ استعداد وصلاحیت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے رفتہ رفتہ دونوں قدرتیں اس میں پائی جائیں یہاں تک کہ ان میں سے ہر قدرت درجۂ کمال پر پہنچ جائے، درجۂ کمال تک پہنچنے سے پہلے دونوں میں سے ہر ایک قدرت ناقص وقاصر ہے جیسا کہ بلوغ سے قبل ممیز بچے کی حالت ہے، اور کبھی ان میں سے صرف ایک ناقص ہوتی ہے مثلاً معتوہ (کم عقل) بلوغ کے بعد، اس لئے کہ بچے کی طرح اس کی عقل میں کمی ہے، اگر چہ اس کا بدن قوی ہے، اور اسی لئے احکام میں یہ بچے کے ساتھ لاحق ہے۔

لہذا اہلیت کاملہ دونوں قدرتوں کے کمال کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ جانے کا نام ہے، اور شریعت کی زبان میں "اعتدال" سے یہی مراد ہے، اور ناقص اہلیت یہ ہے کہ دونوں قدرتیں یا کوئی ایک درجۂ کمال کو نہ پہنچے۔

پھر شریعت نے اہلیت ناقصہ پر ادائیگی کی صحت اور اہلیت کاملہ پر ادائیگی کے وجوب اور خطاب کے متوجہ ہونے کی بنیاد رکھی ہے، اس لئے کہ ابتدائی حالات میں انسان کو ادائیگی کا پابند بنانا جائز نہیں، کیونکہ اس کے پاس قدرت ہی نہیں، اور قدرت سے باہر کی چیز کا لازم کرنا نہ عقلاً صحیح ہے نہ شرعاً، اور اصل عقل اور اصل قدرت بدن کے پائے جانے کے بعد جب تک ان کی تکمیل نہ ہو، ادائیگی کو لازم کرنے میں حرج اور تنگی ہے، اس لئے کہ ادنیٰ عقل کے ذریعہ فہم میں دشواری ہوگی اور معمولی قدرت بدن کے ذریعہ ادائیگی شاق ہوگی، اور حرج اور تنگی بھی مسترد ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"[1] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اس لئے شرعاً وہ مخاطب نہیں، ابتداءً تو اس لئے کہ حکمت کا تقاضا یہی ہے، اور عقل وقدرت کے ابتدائی مرحلہ میں اس لئے مخاطب نہیں کہ یہی اللہ کی رحمت کا تقاضا ہے، یہاں تک کہ جب اس کی عقل اور جسمانی قدرت میں اعتدال آجائے تو اس کے لئے خطاب کو سمجھنا اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا آسان ہوگا۔

پھر انسانوں میں اعتدال پیدا ہونے کا وقت اس قدر مختلف ہے کہ اس کا علم دشوار ہے، تجربے اور بڑی مشکل کے بعد ہی اس کو معلوم کرنا ممکن ہے، اسی لئے شریعت نے بلوغ کو جو عموماً عقل میں اعتدال پیدا ہونے کا وقت ہے، حقیقتاً عقلی اعتدال کے قائم مقام کردیا ہے تاکہ بندوں کے لئے سہولت ہو، اس حد پر پہنچنے سے پہلے مکمل ہونے کا خیال اور اس حد پر پہنچنے کے بعد ناقص رہنے کا وہم یا دونوں میں سے کسی کا اعتبار نہیں، کیونکہ جب ظاہری سبب کو باطنی علت ومعنی کے قائم مقام کردیا گیا تو وجود اور عدم میں حکم کا دار ومدار اسی پر ہوگا، ان امور کی تائید فرمان نبوی سے ہوتی ہے: "رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، والمجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقظ"[1] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے، پاگل یہاں تک کہ اسے سمجھ آجائے، اور سونے والا یہاں تک کہ بیدار ہوجائے)، اور قلم سے مراد حساب (مواخذہ) ہے، اور حساب اس وقت ہوتا ہے جب ادائیگی لازم ہو، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ثبوت کامل اہلیت کے بغیر نہیں، اور وہ عقل

---

(۱) سورۂ حج / ۷۸۔

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاث....." کو اس معنی میں احمد بن حنبل، ابوداؤد اور حاکم نے نقل کیا ہے اور مناوی نے کہا: حافظ ابن حجر نے قریب قریب الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے اس کو نقل کیا ہے پھر کہا: ان طرق میں سے بعض کو بعض سے تقویت ملتی ہے اور جامع الاصول کے محقق عبدالقادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند حسن ہے اور یہ اپنے طرق کے ساتھ صحیح حدیث ہے (فیض القدیر ۴/ ۳۳، سنن ابی داؤد ۴/ ۵۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع عزت عبید دعاس، المستدرک ۴/ ۳۸۹، جامع الاصول بہ تحقیق عبدالقادر ارناؤوط ۳/ ۵۰۶، ۵۰۷)۔

کے ساتھ بلوغ کی حالت میں اعتدال کا پیدا ہونا ہے[1]۔

تصرفات میں اُہلیت کا اثر:

۱۰ - اُہلیت کے تحت آنے والے تصرفات کے احکام، خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا حقوق العباد سے، متعدد اور الگ الگ ہوتے ہیں، اس لئے کہ اُہلیت کی اقسام الگ الگ ہیں، اور اس لئے کہ انسان نشوونما کے جن مراحل سے گزرتا ہے اور جن پر اُہلیت کا مدار ہے وہ الگ الگ ہیں، اس لئے کہ اُہلیت (جیسا کہ گزرا) یا تو اُہلیت وجوب ہے یا اُہلیت اداء، پھر ان میں سے ہر ایک یا تو ناقص ہے یا کامل، اور ہر ایک کا الگ الگ حکم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ ان احکام کو جاننے کے لئے ضروری ہے کہ ہم انسانی زندگی کے مراحل سے بحث کریں، اور ہر مرحلہ کے مخصوص احکام کا تذکرہ کریں۔

وہ مراحل جن سے انسان گذرتا ہے:

۱۱ - اپنے وجود کے وقت سے انسان پانچ بنیادی مراحل سے گذرتا ہے، یہ مراحل حسب ذیل ہیں:

(۱) ولادت سے پہلے کا مرحلہ: جس وقت وہ رحم مادر میں جنین ہوتا ہے۔

(۲) طفولیت اور بچپن کا مرحلہ: ماں سے الگ ہونے کے بعد اور سن تمیز تک پہنچنے سے پہلے۔

(۳) تمیز کا مرحلہ: سن تمیز کے بعد بلوغ تک۔

(۴) بلوغ کا مرحلہ: صغرسنی سے کبرسنی میں منتقل ہونے کے بعد۔

(۵) رُشد کا مرحلہ: عقل کی تکمیل۔

ان کے علاوہ ہر مرحلہ کے الگ الگ احکام ہیں جن کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

پہلا مرحلہ- جنین:

۱۲ - لغت میں " جنین" " اجتنان" سے ماخوذ ہے جس کا معنی: چھپنا ہے، اور یہ بچے کی صفت ہے جب تک وہ شکم مادر میں ہو۔ فقہاء کے یہاں اس کی تعریف اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں، کیونکہ ان کے یہاں اس کا معنی: بچے کی صفت ہے جب تک وہ شکم مادر میں رہے[1]۔

اگر اس پہلو سے دیکھا جائے کہ جنین اپنی ماں کے جزء کی طرح ہے، دونوں کی غذا ایک ہے تو اس کے غیر مستقل ہونے کا حکم لگایا جائے گا، لہذا اس کے لئے " ذمہ" ثابت نہیں ہوگا، جس کے نتیجہ میں اس کا کوئی حق دوسرے پر یا دوسرے کا کوئی حق اس پر واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر اس پہلو سے دیکھا جائے کہ اس کی مستقل ذات اور مستقل زندگی ہے تو اس کے لئے " ذمہ" کے ثبوت کا حکم لگایا جائے گا، اور اس کی وجہ سے وہ اس کا اہل ہوگا، اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہوگا، اور چونکہ ایک پہلو کو دوسرے پر پوری طرح راجح قرار نہیں دیا جا سکتا، اسی لئے شریعت نے اس کے ساتھ اس لحاظ سے کہ وہ ماں کا جز ہے، یہ معاملہ کیا کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے کہ اس پر دوسرے کا حق واجب ہو، اور اس لحاظ سے کہ اس کی مستقل ذات اور مستقل زندگی ہے، اس کو اس کا اہل قرار دیا کہ اس کا حق دوسرے پر واجب ہو، لہذا جنین کے پاس وجوب کی کامل اُہلیت نہیں بلکہ ناقص اُہلیت ہے[2]۔

---

(۱) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ "جنن"، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۵۹ طبع الحلبی۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۹، ۲۴۰ طبع دار الکتاب العربی۔

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنین کے لئے بعض حقوق ثابت ہیں، مثلاً حق نسب، حق وراثت، وصیت میں حق اور وقف میں حق۔

باپ سے نسب کا حق: اگر کوئی شادی کرے اور اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہو تو اس شخص سے بچے کا نسب ثابت ہوگا بشرطیکہ ثبوت نسب کی شرائط موجود ہوں، جن کا بیان ان کے مقام پر ہو چکا ہے [1]، دیکھئے: ''نسب'' کی اصطلاح۔

حق وراثت: وراثت میں جنین کا حق اجماع صحابہ سے ثابت ہے، جیسا کہ ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے [2]، اور باتفاق فقہاء حمل وراثت کا حق دار ہے اگر استحقاق کا سبب قائم ہو، اور اس کی شرائط موجود ہوں۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنین کے لئے وصیت صحیح ہے [3]۔

وقف میں جنین کا حق: حنفیہ و مالکیہ نے وصیت پر قیاس کر کے جنین کے لئے وقف کو جائز قرار دیا ہے، اور وہ وقف کا حق دار ہوگا اگر استہلال یعنی زندگی کی علامت پائی جائے۔

شافعیہ جنین پر وقف کو جائز نہیں کہتے، اس لئے کہ وقف فوری طور پر تابض بنانا ہے، برخلاف وصیت کے [4]۔

حنابلہ کے یہاں حمل پر وقف سرے سے صحیح نہیں، مثلاً کہے کہ میرا گھر اس جنین پر وقف ہے جو اس عورت کے پیٹ میں ہے، اس لئے کہ وقف تملیک (مالک بنانا) ہے، اور بغیر وراثت یا وصیت کے حمل کو مالک بنانا صحیح نہیں ہے، البتہ اگر کسی ایسے شخص کے ضمن میں حمل پر وقف کرے جس پر وقف صحیح ہے، مثلاً کہے کہ میری اولاد پر یا فلاں کی اولاد پر وقف ہے، اور ان میں کوئی حمل ہو تو اس وقف میں حنابلہ کے یہاں حمل بھی داخل ہوگا [1]۔

دوسرا مرحلہ-طفولیت:

۱۴ - یہ مرحلہ جنین کے اپنی ماں سے باحیات جدا ہونے کے وقت سے شروع ہوتا ہے، اور سن تمیز تک رہتا ہے، اس مرحلہ میں نومولود کے لئے ''مکمل ذمہ'' ثابت ہوتا ہے، وہ اس کا اہل ہوتا ہے کہ اس کا حق واجب ہو اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو، اس کے حق کے وجوب کی اہلیت تو اس میں ولادت سے پہلے بھی ہے جیسا کہ گذرا، اس لئے ولادت کے بعد بدرجہ اولی ثابت ہوگی، بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بالغ کی طرح اس کے لئے بھی قبضہ اور اختصاص کا حق ہے [2]۔

البتہ بچے پر دوسرے کے حق کے وجوب کا اہل ہونے میں تفصیل ہے جو آگے آرہی ہے۔

اس مرحلہ میں بچے پر ثابت ہونے والے حقوق کے وجوب سے مراد اس کا حکم ہے یعنی اس کی طرف سے ادا کرنا، پس جن کا ادا کرنا ممکن ہو وہ واجب ہوں گے، اور جن کی ادائیگی ممکن نہ ہو وہ واجب نہیں ہوں گے۔

ادائیگی میں ممکن ہونے کی قید اس لئے ہے کہ اس مرحلہ میں

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۳۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۸۱، الروضہ ۸/ ۳۵۷، کشاف القناع ۵/ ۴۰۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۵۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۸ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۸ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۶ طبع النصر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۹ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۹۹ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۴۹ طبع النصر۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۲۵ طبع الحلبی۔

اگر چہ بالغ کی طرح اس پر دوسرے کے تمام حقوق واجب ہوتے ہیں مگر اس کے ساتھ اس مرحلہ کے مناسب ہی معاملہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا بدن کمزور ہے، اور وہ بذاتِ خود ادائیگی پر قادر نہیں، لہذا جس چیز کی ادائیگی اس کی طرف سے ممکن ہے اسے ولی اس کی طرف سے ادا کرے گا، اور اسی وجہ سے علماء نے ان حقوق کے بارے میں تفصیل لکھی ہے جو بچے پر واجب ہوتے ہیں، اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں، خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا حقوق العباد سے، نیز علماء نے بچے کے اقوال وافعال کا حکم بھی لکھا ہے، ذیل میں ان کی تفصیل درج ہے:

اول: حقوق العباد:

۱۵-حقوق العباد کی چند قسمیں ہیں: بعض حقوق العباد کا بچے کی طرف سے ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ وہ اس پر واجب ہوتے ہیں، اور کچھ حقوق العباد نہ تو بچے پر واجب ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں۔

جو حقوق العباد بچے پر واجب ہوتے ہیں اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

الف-جن میں مقصود مال ہو اور اس میں نیابت کی گنجائش ہو، یہ حقوق بچے کی طرف سے ادا کئے جائیں گے، کیونکہ وہ اس پر واجب نہیں، مثلاً تاوان اور معاوضہ۔

ب-ایسی صلہ رحمی جو خوراک کے مشابہ ہو مثلاً رشتہ دار کا نفقہ یا ایسی صلہ رحمی جو معاوضے کے مشابہ ہو مثلاً بیوی کا نفقہ، تو یہ حق اس کی طرف سے ادا کیا جائے گا۔

جو حقوق العباد بچے پر واجب نہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

الف-ایسی صلہ رحمی جو تاوان کے مشابہ ہو مثلاً عاقلہ کے ساتھ خون بہا ادا کرنا، یہ بچے پر واجب نہیں۔

ب-سزائیں، مثلاً قصاص، یا وہ جزائیں جو سزا کے مشابہ ہیں مثلاً میراث سے محرومی، یہ بچے پر واجب نہیں۔

دوم: حقوق اللہ:

۱۶-ان میں سے بھی کچھ حقوق بچے پر واجب ہیں اور کچھ واجب نہیں:

جو حقوق ''خالص اخراجات'' ہیں مثلاً عشر اور خراج، وہ بچے پر واجب ہوتے ہیں اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں، اس لئے کہ ان میں مقصود مال ہے، لہذا اس کے ذمہ میں ثابت ہوں گے، اور اس کی طرف سے ان کی ادائیگی ممکن ہے۔

عبادات خواہ بدنی ہوں یا مالی، بچے پر واجب نہیں۔

بدنی عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج اور جہاد وغیرہ، یہ بچے پر واجب نہیں، کیونکہ وہ سمجھ نہیں سکتا اور اس کا بدن کمزور ہے۔

مالی عبادات میں سے صدقۂ فطر امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بچے کے مال میں واجب ہے، اور حنفیہ میں سے امام محمد وزفر کے یہاں اس پر واجب نہیں۔

اگر اموال کی زکاۃ ہو تو جمہور کے یہاں بچے کے مال میں واجب ہے، اس لئے کہ یہ خالص عبادت نہیں، بلکہ اس میں اخراجات کا معنی بھی ہے، جس کو اللہ تعالی نے حاجت مندوں کا حق بنا کر مالداروں پر واجب کیا ہے، لہذا اس میں صدقۂ فطر کی طرح نیابت صحیح ہے۔ فقہاء حنفیہ کے یہاں بچے کے مال میں زکاۃ واجب نہیں، اس لئے کہ یہ ان کے یہاں خالص عبادت ہے، اس کی ادائیگی کے لئے نیت کی ضرورت ہے، اور اس میں نیابت

درست نہیں۔

اگر حقوق اللہ سزاؤں کی شکل میں ہوں مثلاً حدود، تو یہ بچے پر لازم اور واجب نہیں ہیں، جیسا کہ وہ سزائیں بچے پر لازم نہیں جو حقوق العباد ہیں مثلاً قصاص، اس لئے کہ سزا کوتاہی کرنے کے بدلہ میں مقرر کی گئی ہے، اور بچہ اس سے متصف نہیں [1]۔

سوم: بچے کے اقوال وافعال:

۱۷ - بچے کے اقوال وافعال کا اعتبار نہیں اور ان پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا، اس لئے کہ جب تک وہ ممیز نہیں اس کے اقوال وافعال کا اعتبار نہیں [2]۔

تیسرا مرحلہ-تمیز:

۱۸ - لغت میں تمیز کا ماخذ: "مَزْتُهُ میزا" (باب ضرب) ہے یعنی علاحدہ کرنا، جدا کرنا۔

تمیز: مشابہ اور مخلوط چیزوں میں ہوتی ہے، اور "تمييز الشيء" کا معنی: علاحدہ اور الگ ہوجانا ہے، اور یہیں سے فقہاء نے "سن التمييز" لیا ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ وہ عمر ہے جہاں پہنچ کر انسان اپنے نفع ونقصان کو پہچان لیتا ہے، گویا یہ "ميزت الأشياء" سے ماخوذ ہے، جو اس وقت بولا جاتا ہے جب پہچان کر چیزوں کو علاحدہ علاحدہ کردے، اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ تمیز ایک دماغی قوت ہے جس سے معانی کا استنباط ہوتا ہے۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵، ۱۶۶ طبع الامیریہ، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۹، ۲۴۸ طبع دار الکتاب العربی، فتح الغفار علی المنار ۳/ ۸۱ طبع الحلبی۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۱۰۳ شائع کردہ، وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "طفل"، "صغیر"۔

اس مرحلہ کا آغاز سات سال کی عمر سے ہوتا ہے جو سن تمیز ہے جیسا کہ جمہور فقہاء نے تعیین کی ہے، اور بلوغ پر ختم ہوتا ہے، لہذا اس مرحلہ میں مراہق یعنی قریب البلوغ بھی داخل ہے [1]۔

اس مرحلہ میں بچے کے پاس کچھ سمجھ بوجھ ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے اس کو بعض تصرفات کی اجازت دے دی جاتی ہے، لہذا اس کے لئے ناقص اہلیت ادا ء ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اس کی جسمانی وعقلی نشوونما تاہنوز مکمل نہیں ہوئی، ان کی تکمیل کے بعد اس کے لئے کامل اہلیت ثابت ہوجائے گی، کیونکہ اہلیت کاملہ جسمانی وعقلی نشوونما کی تکمیل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، لہذا جس کے اندر جسمانی وعقلی نشوونما دونوں یا ان میں کوئی ایک مکمل نہیں اس میں اہلیت ادا ء ناقص رہے گی۔

لہذا معتوہ (کم عقل) بچے کی طرح ہے، کیونکہ اس میں کامل عقل نہیں اگر چہ وہ جسمانی حیثیت سے کامل ہے، برخلاف اہلیت وجوب کے، کیونکہ وہ ولادت کے وقت سے کامل ثابت ہوتی ہے، اس لئے بچہ اس کا اہل ہے کہ اس کے ذاتی حقوق اور اس پر دوسرے کا حق واجب ہو جیسا کہ گذرا [2]۔

تمیز کا تصرفات میں اثر ہے، چنانچہ ممیز بچے کے لئے اپنی ناقص اہلیت کے ذریعہ بعض تصرفات کرنا جائز ہے، اور یہ تصرفات اس کی طرف سے درست ہوں گے، اس لئے کہ ناقص اہلیت کے ساتھ ادائیگی کا صحیح ہونا ثابت ہے، البتہ بعض دوسرے تصرفات کرنے سے ممیز بچے کو روکا جائے گا، خاص طور پر وہ تصرفات جو اس کے حق میں نقصان دہ ثابت ہوں، اس کی طرف سے درست نہیں ہیں۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ "میز"، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۳ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) التلویح علی التوضیح، ۲/ ۱۶۳ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۲۸ طبع دار الکتاب العربی۔

کچھ تصرفات ایسے بھی ہیں جن کو ممیز بچہ بذات خود نہیں کرسکتا، بلکہ اس میں ولی کی اجازت ضروری ہے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کا کلام اجمالی طور پر ذیل میں پیش کیا جارہا ہے، تفصیل اصطلاح "تمییز" میں ملاحظہ کریں۔

ممیز بچے کے تصرفات:

۱۹- وہ تصرفات جن کو ممیز بچہ براہ راست کرتا ہے یا تو حقوق اللہ میں ہوں گے، اور اس صورت میں یہ حقوق عبادات وعقائد ہوں گے یا مالی حقوق یا سزائیں، یا ممیز بچے کے تصرفات حقوق العباد میں ہوں گے، اور وہ بھی یا تو مالی ہوں گے یا غیر مالی۔

الف-حقوق اللہ:

۲۰- اگر بدنی عبادات ہوں مثلاً نماز، تو بالاتفاق اس پر واجب نہیں، ہاں سات سال کی عمر میں اس کو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، اور دس سال کی عمر میں اسے چھوڑنے پر مارا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "مروا صبيانكم بالصلاة لسبع سنين، واضربوهم عليها لعشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع"[1] (سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز کا حکم دو، اور دس سال کی عمر میں نماز چھوڑنے پر مارو، اور ان کے بستر الگ الگ کردو)۔

رہا عقائد کا مسئلہ مثلاً ایمان تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں

(۱) الحلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳، نیل الأوطار ۱/ ۳۷۷ طبع دار الجیل، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۵ طبع اول، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۱۲۱ طبع حلبی، کشاف القناع ۱/ ۲۲۵ طبع النصر۔

حدیث: "مروا صبيانكم......" کی روایت اصطلاح ("اُنوثت" فقرہ ۹) میں گذر چکی ہے۔

بچے کا ایمان صحیح ہے، لہذا اس کے ایمان کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ خیر محض ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: بلوغ سے قبل اس کا اسلام درست نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "رفع القلم عن ثلاث (ومنها) عن الصبي حتى يبلغ......" (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں (اور ان ہی میں سے ہے) بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے)۔

رہا بچے کا مرتد ہونا تو شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف کے نزدیک اس کا ارتداد درست نہیں، اس لئے کہ یہ ضرر محض ہے۔

امام ابوحنیفہ، محمد اور مالکیہ کے نزدیک اس کا ارتداد درست ہے، اور اس پر قتل کے علاوہ مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔

"تاتارخانیہ" اور "المنتقی" میں امام ابوحنیفہ کا امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرنا نقل کیا گیا ہے[1]۔

رہے مالی حقوق اللہ مثلاً زکاۃ، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس کے مال میں واجب ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس کے مال میں واجب نہیں[2]۔

حقوق اللہ سے متعلق سزائیں مثلاً حد سرقہ وغیرہ بچے پر نافذ نہیں کی جائیں گی، اور یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے[3]۔

ب-حقوق العباد:

۲۱- مالی حقوق العباد مثلاً برباد کردہ چیز کا تاوان، مزدور کی اجرت،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۶، الحلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳، ۱۶۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۶، المنثور للزرکشی ۲/ ۲۹۵، المغنی ۸/ ۱۳۳، ۱۳۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۵۰۳ طبع اول، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۲۶ طبع دار المعرفہ، الروضہ ۲/ ۱۴۹ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۶۹ طبع النصر۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۳، ۱۴۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۳ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۱۲۹ طبع النصر۔

بیوی اور رشتہ داروں کا نفقہ وغیرہ بچے کے مال میں واجب ہیں، اس لئے کہ ان سے مقصود مال ہی ہے اور اس کی ادائیگی میں نیابت کی گنجائش ہے، لہذا ممیز بچہ اس کو ادا کرسکتا ہے، اگر وہ خود نہ ادا کرے تو اس کی طرف سے اس کا ولی ادا کردے[1]۔

جو حقوق العباد سزا کی شکل میں ہیں مثلاً قصاص، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ بچے پر واجب نہیں، اس لئے کہ بچہ کے عمل کو کوتاہی نہیں کہا جاتا ہے، لہذا وہ سزا کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ اس کے فعل میں جرم کا معنی ناقص ہے، ہاں اس کے فعل میں خون بہا واجب ہوگا، اس لئے کہ خون بہا محل کی حفاظت کے لئے واجب ہے، اور بچپنا محل کی عصمت کو ختم نہیں کرسکتا، اور اس لئے بھی کہ اس کے وجوب سے مقصود مال ہے، اور اس کی ادائیگی میں نیابت کی صلاحیت ہے، اور دیت حنفیہ کے نزدیک بچے کے مال میں واجب ہوگی، اور مالکیہ وحنابلہ کے یہاں اس کے عاقلہ پر۔

شافعیہ کا اصح قول اس کے خلاف ہے، انہوں نے کہا: بچے کا عمداً جرم کا ارتکاب کرنا جنایت عمد ہے، لہذا اس پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور وہ اپنے مقتول کی وراثت سے محروم ہوگا[2]۔

۲۲- بچے کے مالی تصرفات۔ ان میں درج ذیل تفصیل ہے:

(۱) ایسے تصرفات جن میں بچے کے لئے نفع ہی نفع ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن کے ذریعہ بلا معاوضہ بچے کی ملکیت میں کوئی چیز داخل ہوتی ہے، مثلاً ہبہ، صدقہ، وصیت، اور وقف وغیرہ قبول کرنا، یہ تصرفات بچے کی طرف سے درست ہیں، ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف نہیں، اس لئے کہ یہ بہر حال خیر ہیں۔

(۲) وہ تصرفات جن میں بچے کا نقصان ہی نقصان ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن کی وجہ سے بچے کی ملکیت سے بلا معاوضہ کوئی چیز نکل جاتی ہے، مثلاً ہبہ کرنا، صدقہ کرنا، وقف کرنا، تمام تبرعات، طلاق، اور قرض کی ضمانت، یہ تصرفات بچے کی طرف سے درست نہیں، بلکہ باطل ہوں گے، اور ان کا انعقاد نہ ہوگا حتی کہ اگر ولی یا وصی اجازت دے دے تو بھی نہیں، اس لئے کہ وہ دونوں خود بھی بچے کے حق میں اس طرح کے تصرفات نہیں کرسکتے، لہذا ان کی اجازت بھی نہیں دے سکتے۔

(۳) ایسے تصرفات جن سے کبھی نقصان اور کبھی نفع پہنچتا ہو، مثلاً بیع، اجارہ، اور دوسرے مالی لین دین، ان میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بچے کی طرف سے ان معاملات کا ہونا درست ہے، اس لئے کہ اصل اہلیت اس کے پاس ہے، اور ممکن ہے کہ ان میں اس کے لئے نفع ہو، البتہ یہ ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہوں گے، کیونکہ اس کی اہلیت ناقص ہے، اگر وہ اجازت دیں تو نافذ ہیں ورنہ باطل۔

مالکیہ کے یہاں یہ تصرفات صحیح منعقد ہوں گے لیکن لازم نہیں ہوں گے، ان کا لزوم ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں بچے کی طرف سے ان تصرفات کا ہونا درست نہیں، اگر ہوجائیں تو باطل ہوں گے، ان پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا[1]۔

چوتھا مرحلہ- بلوغ:

۲۳- فقہاء کے نزدیک بلوغ: انسان کے اندر پیدا ہونے والی ایسی

(۱) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۰ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۵ طبع صبیح۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴، ۳، الدسوقی ۴/ ۲۳۷، المنثور للزرکشی ۲/ ۲۹۸، کشاف القناع ۵/ ۵۲۱۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۳، ۳، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۵، الروضہ ۸/ ۲۲، ۲۳، کشاف القناع ۵/ ۲۳۴۔

قوت ہے جو اس کو بچپنے سے مردانگی کی حالت میں منتقل کردیتی ہے، بلوغ کا وجود اس کی کوئی فطری علامت ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً احتلام، اور عورت کے حق میں حمل اور حیض، اگر ان میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو بلوغ عمر کے ذریعہ ہوگا۔

بلوغ کی عمر کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ نے لڑکے کے حق میں اٹھارہ سال اور لڑکی کے حق میں سترہ سال مقرر کیا ہے، صاحبین، امام شافعی واحمد کے یہاں سن بلوغ پندرہ سال ہے، اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کے حق میں اٹھارہ سال ہے[1]۔

اس مرحلہ میں جو بلوغ کا مرحلہ ہے انسان کی جسمانی وعقلی نشوونما مکمل ہوجاتی ہے، اور اس کے لئے کامل اُہلیت اداء ثابت ہوتی ہے، اور وہ واجبات کی ادائیگی اور ذمہ داریوں کے برداشت کرنے کا اہل ہوجاتا ہے، مالی وغیر مالی تمام حقوق کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ ہوتا ہے، خواہ وہ حقوق اللہ میں سے ہوں یا حقوق العباد میں سے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ جسمانی نشوونما کی تکمیل کے ساتھ عقلی نشوونما بھی مکمل ہوجائے، لیکن اگر سن بلوغ کو پہنچ کر بھی اس کا عقلی نشوونما مکمل نہیں، مثلاً وہ کم عقل یا بے وقوف ہو تو اس پر ممیز بچے کے احکام جاری ہوں گے، اور اس پر ولایت کا ثبوت برقرار رہے گا، سفیہ (بے وقوف) کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے[2]۔

پانچواں مرحلہ-رُشد:

۲۴ - رُشد کا لغوی معنی: صلاحیت وقابلیت اور اصابت رائے ہے[1]۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں رُشد سے مراد: ''بہتر مالی تصرف اور اس سے فائدہ اٹھانے اور صحیح استعمال کی قدرت'' ہے۔

شافعیہ کے یہاں: دینی صلاحیت اور مالی صلاحیت ہے۔

یہ رُشد کبھی کبھی بلوغ کے ساتھ آتا ہے اور کبھی کبھی کم وبیش دیر سے، اس کا مدار انسان کی تربیت واستعداد اور پیچیدہ وسادہ معاشرتی زندگی پر ہے۔ جب انسان میں رُشد آجائے تو اس کی اہلیت مکمل ہوجاتی ہے، اس سے ولایت اٹھ جاتی ہے اور اس کے اموال اس کے حوالے کردیئے جاتے ہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[2] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اگر بلوغ کے وقت اس میں رُشد نہ ہو، البتہ وہ عاقل ہو تو اس کی اہلیت مکمل ہے، امام ابوحنیفہ کے یہاں اس سے ولایت اٹھ جائے گی، لیکن اس کے اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے بلکہ ولی یا وصی کے قبضہ میں رہیں گے، یہاں تک کہ عملاً اس کا رُشد ثابت ہوجائے یا پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے، اس عمر کو پہنچنے پر اس کے مال اس کے حوالے کردئے جائیں گے اگر چہ وہ فضول خرچ ہو اور بہتر تصرف نہ کرے، اس لئے کہ اس کے مال کو روکنا احتیاط وتادیب کے طور پر تھا، حجر (بندش) کے طور پر نہیں، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے یہاں سفیہ (بے وقوف) پر حجر نہیں، اور انسان اس عمر میں پہنچے اور جد (دادا، نانا) بننے کی صلاحیت کے بعد تادیب کا اہل نہیں

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۷ طبع دار المعرفۃ، القرطبی ۵/ ۳۴، ۳۶، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

رہے گا۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمد نے کہا: اگر انسان رُشد کے بغیر بالغ ہوجائے تو اس کی اُہلیت مکمل ہے، لیکن اس سے ولایت ختم نہیں ہوگی، اور اس کا مال اس کے ولی یا وصی کے قبضہ میں رہے گا تا آنکہ اس کا رشد ثابت ہوجائے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے:"وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا، وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[1] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اولیاء و اوصیاء کو مال بیوقوفوں کو دینے سے منع کیا گیا ہے، اور مال ان کے حوالے کرنے کو دو شرطوں پر موقوف کیا گیا ہے: بلوغ، اور رشد، لہذا بغیر رُشد کے بالغ ہونے سے مال ان کے حوالہ کرنا جائز نہیں[2]۔

اگر بلوغ کے وقت اس میں رشد تھا، پھر بعد میں اس پر سفہ (بے وقوفی) طاری ہوگئی تو "عوارضِ اہلیت" کے ضمن میں اس پر بحث آئے گی۔

(۱) سورۂ نساء ۵،۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۱، ۲/ ۹۸، الروضہ ۴/ ۱۷۷، ۱۸۰، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۰۱، المغنی ۴/ ۵۰۶، کشاف القناع ۳/ ۴۵۲۔

عوارضِ اُہلیت:

۲۵-عوارض: عارض یا عارضہ کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی بادل ہے اور اسی معنی میں فرمانِ باری ہے: "فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا"[1] (پھر جب ان لوگوں نے بادل کو اپنی وادیوں کے مقابل آتے دیکھا تو بولے کہ یہ تو بادل ہے جو ہم پر برسے گا)۔

اصطلاح میں "عوارض" سے مراد وہ حالات ہیں جو اُہلیت اداء کے مکمل ہونے کے بعد انسان پر آتے ہیں، اور ان کے اثر سے اُہلیت ختم یا کم ہوجاتی ہے یا اُہلیت میں تاثیر کے بغیر جس شخص پر یہ حالات آئیں، اس کے بعض احکام بدل جاتے ہیں[2]۔

عوارضِ اُہلیت کی انواع:

۲۶-اُہلیت کے عوارض وموانع کی دو قسمیں ہیں: عوارضِ سماوی، عوارضِ مکتسبہ۔

عوارض سماوی: وہ ہیں جن میں انسانی ارادہ وفعل کو کوئی دخل نہ ہو، اسی وجہ سے ان کی نسبت آسمان کی طرف ہوتی ہے کہ وہ انسان کے اختیار وارادہ کے بغیر پیش آتے ہیں اور وہ یہ ہیں: جنون، عتہ (عقل میں خلل)، نسیان (بھول)، نیند، اِغماء (بے ہوشی)، مرض، رِق (غلامی)، حیض، نفاس اور موت۔

عوارضِ مکتسبہ: وہ ہیں جو انسان کے خود کردہ ہوں یا پیدا ہونے کے بعد ان کے ازالہ کی اس نے کوشش نہ کی ہو، یہ عوارض یا تو خود اس

(۱) سورۂ احقاف ۲۴، دیکھئے: صحاح مادہ "عرض"۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۲ طبع الامیریہ کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۶۲ طبع دار الکتاب العربی۔

سے صادر ہوں گے یا دوسرے سے، خود سے صادر ہونے والے عوارض یہ ہیں: جہل (ناواقفیت) سکر (نشہ) ہزل (مزاح)، سفہ (بے وقوفی) افلاس (مفلسی)، سفر، خطا (بلا ارادہ غلطی)۔ اور دوسرے کی طرف سے آنے والا عارض اکراہ (جبر) ہے [۱]۔

ذیل میں ان عوارض سے متعلق اجمالی بحث کی جاتی ہے، تفصیلات کے لئے خاص خاص اصطلاحات کا حوالہ دے دیا جائے گا۔

عوارضِ سماوی:

اول-جنون:

۲۷-لغت میں جنون کا ماخذ: "أجنه الله فجن، فهو مجنون" (اللہ نے اس کو پاگل کیا تو وہ پاگل ہوگیا، لہذا وہ مجنون (پاگل) ہے۔) اس میں فعل مجہول استعمال کیا جاتا ہے [۲]۔

اہل اصول کے نزدیک اس سے مراد: عقل میں ایسا خلل ہے جو عقل کے طریقہ پر افعال واقوال کے جاری ہونے سے مانع ہو [۳]۔

جنون اہلیتِ اداء پر اثر انداز ہوتا ہے، اس لئے وہ عبادات مثلاً نماز، روزہ اور حج کو ساقط کرنے والا ہے۔ مجنون کے مال کی زکاۃ کے بارے میں اختلاف ہے، نیز جنون مطبق (مستمر) وغیر مطبق کے درمیان فرق کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

معاملات میں مجنون کا حکم غیر ممیز بچے کا ہے، لہذا اس کے اقوال کا اعتبار نہیں، کیونکہ وہ معانی کو نہیں سمجھتا ہے۔

البتہ اہلیت وجوب پر جنون اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ وارث اور مالک ہوگا، کیونکہ اس کا "ذمہ" باقی ہے، اور اس کے فعل سے برباد کردہ چیزوں کا تاوان اس کے مال میں ہوگا جس طرح وہ بچہ جو سن تمیز کو نہ پہنچا ہو۔

جنون کے ساتھ مخصوص احکام کی تفصیل اصطلاح "جنون" میں ملاحظہ کی جائے۔

دوم-عتہ:

۲۸-"عتہ" کا لغوی معنی جنون یا دہشت کے بغیر عقل میں کمی ہے [۱]۔

اصطلاح میں: ایسی آفت مراد ہے جس سے عقل میں خلل پیدا ہوجاتا ہے اور اس کی باتیں گڈمڈ ہوجاتی ہیں، چنانچہ اس کی بعض باتیں عقل مندوں کی بات کی طرح اور بعض پاگلوں کی باتوں کی طرح ہوتی ہیں [۲]۔

معتوہ کے تصرفات ممیز بچے کی طرح ہیں، لہذا اس کے لئے ناقص اہلیت اداء ثابت ہوگی، کیونکہ اس کے اور بچے کے درمیان (جیسا کہ "التلویح" میں ہے) ایک مسئلہ کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے اور وہ یہ کہ اگر معتوہ کی بیوی مسلمان ہوجائے تو معتوہ پر اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جائے گی، جیسا کہ مجنون کے ولی پر اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جاتی ہے برخلاف بچہ کے، اور ان کے درمیان فرق واضح ہے، کیونکہ بچپنے کی حد مقرر ہے جب کہ "عتہ" اور "جنون" کی کوئی حد نہیں، تفصیل اصطلاح "عتہ" میں دیکھئے [۳]۔

سوم-نسیان:

۲۹-لغت میں نسیان دو معنوں میں مشترک ہے:

---

(۱) التقریر والتحبیر ۲/۱۷۲ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۷ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/۲۶۳ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ "جنن"۔

(۳) التقریر والتحبیر ۲/۱۷۳ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۷ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/۸۶ طبع الحلبی۔

(۱) المصباح مادۂ "عتہ"۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/۱۷۶ طبع الامیریہ۔

(۳) التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۹ طبع صبیح، دیکھئے اصطلاح "عتہ"۔

۱-لاپرواہی اور غفلت میں کوئی چیز چھوڑنا، اور یہ یادداشت کے خلاف ہے۔

۲- بالقصد چھوڑنا، اور اسی معنی میں فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ"[1] (اور آپس میں لطف واحسان کو نظر انداز نہ کرو)۔

اصطلاح میں اس سے مراد: ضرورت کے وقت کسی چیز کی شکل کا ذہن میں مستحضر نہ ہونا[2] ہے۔ نسیان اَہلیتِ وجوب پر اثر انداز نہیں، اور اَہلیت اداء پر بھی نہیں، کیونکہ عقل کامل ہے پھر بھی گناہ ہونے اور نہ ہونے کے متعلق حقوق اللہ میں نسیان عذر ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ......"[3] (میری امت سے خطا اور نسیان ساقط ہے)۔

نسیان کے کچھ خاص احکام ہیں جن کی تفصیل اصطلاح "نسیان" میں ہے۔

چہارم-نیند:

۳۰- نیند: گہری بے ہوشی ہے جو دل پر چھا جاتی ہے، اور چیزوں کی معرفت کو ختم کر دیتی ہے۔

اصطلاح میں: وہ اضمحلال ہے جو عقل کے رہتے ہوئے پیش آتا ہے، اور محسوسات اور اختیاری افعال کے ادراک اور عقل کے استعمال سے بے بس کر دیتا ہے[1]۔

نیند اَہلیت وجوب کے منافی نہیں، کیونکہ اس سے ذمہ میں خلل نہیں پڑتا، البتہ اس کی وجہ سے ادائیگی کے خطاب کا متوجہ ہونا بیداری کی حالت تک مؤخر ہو جاتا ہے، کیونکہ حالتِ نیند میں وہ سمجھنے سے عاجز ہے، لہذا خطاب اس وقت اس کی طرف متوجہ ہو، مناسب نہیں ہے، جب نیند سے بیدار ہو جائے گا تو اس کے لئے سمجھنا ممکن ہوگا۔ اور اسی وجہ سے سونے والے سے دوران نیند چھوٹ جانے والی نمازوں کی قضاء کا مطالبہ کیا جائے گا، البتہ سونے والے کا کلام مثلاً اقرار وغیرہ باطل اور ناقابل اعتبار ہے۔

تفصیلات کی جگہ اصطلاح "نوم" ہے۔

پنجم-اِغماء:

۳۱- اِغماء کا لغوی معنی: پوشیدگی ہے، اور اصطلاح میں: دل یا دماغ میں ایسی آفت جو ادراکی قوتوں کو ان کے کام سے معطل کر دے، اس حالت میں عقل باقی رہتی ہے اگر چہ مغلوب رہتی ہے[2]۔

یہ ایک طرح کا مرض ہے، اور اسی وجہ سے نبی پاک ﷺ اس سے محفوظ نہیں رہے۔

بے ہوش پر اِغماء کا اثر، سونے والے پر نیند کے اثر سے زیادہ گہرا ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے بے ہوشی کو نیند سے بڑھ کر مانا گیا ہے، اس لئے کہ نیند ایک کثیر الوقوع فطری حالت ہے، اور اس کا سبب ایک لطیف و نازک چیز ہے جو بہت جلد زائل ہو جاتی ہے، جب کہ بے ہوشی ان تمام چیزوں میں اس کے خلاف ہے، دیکھئے! نیند سے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷، دیکھئے: المصباح مادۂ "نسی"۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۶ طبع الامیریہ۔

(۳) حدیث: "وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ......" کی روایت اس مفہوم میں بیہقی اور حاکم نے کی ہے سخاوی نے حدیث کے مختلف طرق، اور ان پر کئے گئے اعتراضات کو ذکر کر کے لکھا ہے: مجموعی طور پر ان طرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کی اصل ہے۔ (فیض القدیر ۶/ ۳۶۲، ۳۶۳، المستدرک ۲/ ۱۹۸، المقاصد الحسنہ/ ص ۲۲۸، ۲۳۰ شائع کردہ مکتبۃ الخانجی)۔

(۱) المصباح مادۂ "نوم"، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۷ طبع الامیریہ۔

(۲) المصباح مادۂ "غمی" التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۹ طبع الامیریہ۔

بیدار کرنا اور بیدار ہونا بہت جلد ہوجاتا ہے جب کہ بے ہوشی سے ہوش میں لانا ممکن نہیں[1]۔

عوارضِ اہلیت میں سے ہونے میں بے ہوشی کا حکم نیند کے حکم کی طرح ہے، لہذا جو چیز نیند پر لازم ہے وہ بے ہوشی پر بھی لازم ہے، اور چونکہ بے ہوشی نیند سے گہری ہے، اس لئے بہر صورت حتی کہ نماز میں بھی بے ہوشی کو ناقض وضو مانا گیا ہے۔

اس کی تفصیلات کی جگہ اصطلاح "اغماء" ہے۔

ششم - رِق:

۳۲ - رِق (راء کے کسرہ کے ساتھ) کا لغوی معنی: غلامی ہے[2]۔

شریعت میں اس سے مراد: ولایت، گواہی، قضاء، ملکیتِ مال اور شادی وغیرہ سے "حکمی مانع" ہے[3]۔

"رقیق" کے مخصوص احکام اصطلاح "رق" میں ملاحظہ کریں۔

ہفتم - مرض:

۳۳ - مرض کا لغوی معنی: طبعی حالت کے خلاف اور عملاً نقصان دہ ہے۔

یہ اصطلاح میں: بدن کو درپیش وہ حالت ہے جو اس کو خاص اعتدال سے نکال دے[4]۔

مرض تصرفات کی اہلیت کے منافی نہیں، یعنی تصرف علی الاطلاق ثابت اور واجب ہوگا، خواہ حقوق اللہ میں سے ہو یا حقوق العباد میں سے، اس لئے کہ مرض سے عقل میں خلل نہیں آتا اور نہ ہی وہ عقل کے استعمال سے مانع ہے، لہذا اس کی عبارت سے متعلق معاملات وغیرہ

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۷۰ طبع صبیح۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ "رق"۔

(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۰ طبع الامیریہ، فتح الغفار ۳/ ۹۱ طبع الحلبی۔

(۴) المصباح مادۂ "مرض"، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۶ طبع الامیریہ۔

درست ہیں، لیکن چونکہ مسلسل تکلیفوں کی وجہ سے مرض موت کا سبب بنتا ہے، اور وہ یعنی موت خالص بے بسی ہے، اس لئے مرض بھی بے بسی کے اسباب میں سے بن گیا، لہذا اس کے ساتھ بقدر طاقت عبادتیں مشروع ہیں، تا کہ طاقت سے زیادہ کا مکلف بنانا لازم نہ آئے، چنانچہ مریض اگر قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر، اور بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے گا۔ اور مرض کو مرض الموت والے شخص پر حجر (بندش) کا سبب سمجھا جاتا ہے، تا کہ وارث اور قرض خواہ کے حق کا تحفظ ہو اگر اس مرض میں موت آجائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حجر کا سبب بذات خود مرض نہیں، بلکہ مرض الموت (جان لیوا مرض) ہے[1]۔

مرض کے خاص احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مرض"۔

ہشتم - حیض ونفاس:

۳۴ - حیض کا لغوی معنی: بہنا ہے، اور اسی سے "حوض" ماخوذ ہے۔

اصطلاح میں: ولادت اور کسی مرض کے بغیر رحم سے نکلنے والا خون ہے[2]۔

نفاس کا لغوی معنی: ولادت ہے۔

اصطلاحی معنی: حمل سے رحم کے خالی ہونے کے بعد نکلنے والا خون ہے[3]۔

حیض ونفاس، اہلیتِ وجوب یا اہلیتِ اداء کسی پر اثر انداز نہیں ہوتے ہیں، البتہ ان کو عوارض میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ جن عبادتوں میں طہارت شرط ہے مثلاً نماز، ان کے صحیح ہونے کے لئے

(۱) فتح الغفار ۳/ ۹۶ طبع الحلبی۔

(۲) المصباح مادۂ "حیض"، فتح الغفار ۳/ ۹۸ طبع الحلبی، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۸ طبع الامیریہ، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۹۸ طبع الحلبی۔

(۳) المصباح مادۂ "نفس"، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۹۸ طبع الحلبی۔

حیض ونفاس سے پاک ہونا شرط ہے [۱]۔

حیض ونفاس کے خاص احکام کی تفصیلی جگہ اصطلاح ''حیض ونفاس'' ہے۔

نہم-موت:

۳۵- موت سے متعلق احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ احکام یا تو دنیوی ہوں گے یا اخروی؟ مکلف ہونے کی حیثیت سے دنیوی احکام ساقط ہوجاتے ہیں مگر گناہ کے حق میں یا ذاتی یا دوسرے کی ضرورت کے لئے مشروع چیز کے حق میں ساقط نہیں ہوں گے۔

اخروی احکام باقی رہیں گے، خواہ وہ مالی حقوق اور حق تلفیاں جو اس کے دوسرے پر یا دوسرے کے اس کی ذات پر واجب ہوں یا وہ ثواب جس کا وہ اطاعت کی وجہ سے حق دار ہے یا وہ سزا جس کا وہ گناہوں کی وجہ سے مستحق ہے [۲]۔

ان احکام کی تفصیلی جگہ اصطلاح ''موت'' ہے۔

عوارضِ مکتسبہ:

۳۶-عوارضِ مکتسبہ خود انسان کی طرف سے ہوں گے یا دوسرے کی طرف سے، جیسا کہ گزرا۔

اول: انسان کی طرف سے آنے والے عوارض مکتسبہ:

الف- جہالت:

۳۷- جہل لغت میں: علم کی ضد ہے [۳]۔

اصطلاح میں: اس شخص کی لاعلمی جس کی شان علم ہے [۱]۔

جہل اُہلیت پر مطلقاً اثر انداز نہیں ہوتا ہے، جہل کی کئی قسمیں ہیں بعض عذر بنتی ہیں اور بعض نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح ''جہل'' میں ہے [۲]۔

ب-سکر (نشہ):

۳۸-سکر کا ایک معنی: عقل کا ختم ہوجانا ہے، اس کا ماخذ: "أسکرہ الشراب"، یعنی مشروب نے اس کی عقل زائل کردی ہے [۳]۔

اصطلاح میں: وہ نشہ آور چیز کے استعمال سے انسان کو درپیش حالت ہے، اس حالت میں عقل معطل ہوجاتی ہے اور وہ اچھے برے کی تمیز نہیں کرپاتی [۴]۔

باتفاق فقہاء نشہ حرام ہے خصوصاً اگر حرام ذریعہ سے ہو، مثلاً اپنے اختیار سے، اور یہ جان کر نشہ آور چیز استعمال کرے کہ وہ عقل کو زائل کردے گی۔

نشہ کے بارے میں فقہاء کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے نشہ کو تکلیف کے سقوط، حقوق کے ضیاع یا نشہ والے شخص سے ہونے والے جرائم کی حیثیت کم کرنے کا سبب نہیں مانا ہے، اس لئے کہ یہ جرم ہے، اور جرم سے مجرم کو فائدہ حاصل ہو، درست نہیں، نشہ کے خاص احکام کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''سکر'' ہے۔

ج-ہزل (مزاح):

۳۹- ہزل: سنجیدگی کی ضد ہے یا کھیل ہے۔لغت میں اس کا ماخذ

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/۱۷۶، ۱۷۷ طبع صبیح۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/۱۸۹ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/۱۷۸ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/۹۸ طبع الحلبی۔

(۳) المصباح مادۂ ''جہل''۔

(۱) فتح الغفار ۳/۱۰۲، ۱۰۳ طبع الحلبی۔

(۲) المنثور ۲/۱۲، ۱۳، ۲۳ طبع الخلیج، فتح الغفار ۳/۱۰۲، ۱۰۶ طبع الحلبی۔

(۳) المصباح المنیر مادۂ ''سکر''۔

(۴) التلویح علی التوضیح ۲/۱۸۵ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/۱۰۶ طبع الحلبی۔

"هزل في كلامه هزلا" ہے، یعنی اس نے مزاح کیا۔

اصطلاح میں: یہ ہے کہ لفظ سے اس کا حقیقی یا مجازی معنی مراد نہ ہو بلکہ کوئی اور معنی مراد ہو(۱)۔

ہزل اَہلیت کے منافی نہیں، البتہ مزاح کرنے والے کے اعتبار سے وہ بعض احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ہزل" میں ہے۔

د-سفہ:

۴۰ - سفہ کا لغوی معنی: کم عقلی ہے اور اصل معنی: ہلکا پن ہے۔

اصطلاح میں: انسان پر طاری ہونے والا وہ ہلکا پن ہے جو اسے اپنے مال میں تقاضائے عقل کے خلاف تصرف کرنے پر آمادہ کرتا ہے، لیکن عقل میں خلل نہیں ہوتا (۲)۔

سفہ صرف "عوارض مکتسبہ" میں سے ہے۔ "عوارض سماویہ" میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ سفیہ اپنے اختیار سے عقل کے باقی رہنے کے باوجود اس کے تقاضے کے خلاف عمل کرتا ہے (۳)۔

"سفہ" اور "عتہ" میں فرق واضح ہے کہ معتوہ بعض اقوال وافعال میں پاگل کے مشابہ ہوتا ہے، جب کہ سفیہ پاگل کے مشابہ نہیں، ہاں اس پر ہلکا پن طاری ہوتا ہے، اور وہ مالی امور میں اس کے تقاضے پر چلتا ہے، انجام پر غور وفکر نہیں کرتا تاکہ اچھے اور برے انجام کا علم ہوسکے (۴)۔

سفہ اَہلیت کی دونوں قسموں میں سے کسی پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اور نہ شرعی احکام میں سے کسی کے منافی ہے، اسی لئے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں خطاب سفیہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، البتہ شریعت نے مصلحت کی رعایت میں یہ طے کردیا ہے کہ اس کو اپنے مال میں تصرف کی آزادی سے روکا جائے گا تاکہ اس کے مال کا تحفظ ہو۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے، اور اس کی جگہ اصطلاح "سفہ" ہے۔

ھ-سفر:

۴۱ - سفر (فتح السین والفاء) کا لغوی معنی: مسافت طے کرنا ہے۔ اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوچ کرنے کے لئے یا ایسی جگہ کے ارادے سے نکلے جو "عدوی" (ایک بار دوڑنے کی جگہ) کی مسافت سے آگے ہو (۱)۔ اس لئے کہ اہل عرب "عدوی" کی مسافت کو سفر نہیں کہتے ہیں۔

شرع میں: اقامت گاہ سے ایسے مقام تک چلنے کے ارادے سے نکلنا کہ اس کے اور اس مقام کے درمیان اونٹ کی رفتار اور پیدل چلنے کے لحاظ سے تین دن یا اس سے زیادہ کی مسافت ہو، سفر ہے (۲)۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

سفر اَہلیت کی کسی قسم میں اثر انداز نہیں، لیکن فقہاء نے اس کو عوارض میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس کو عبادات میں تخفیف کا سبب بنایا ہے، مثلاً مسافر کے لئے چار رکعات والی نمازوں میں قصر اور روزہ کا افطار (۳)۔

---

(۱) المصباح مادۂ "ہزل"، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۹۴ طبع الامیریہ التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۸۷ طبع صبیح۔

(۲) المصباح مادۂ "سفہ"، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۹۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۱ طبع الامیریہ کشف الأسرار ۴/ ۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) فتح الغفار ۳/ ۱۱۴ طبع الحلبی۔

(۴) التلویح ۲/ ۱۹۱ طبع صبیح۔

(۱) المصباح مادۂ "عدا"، اور عدوی کا معنی: حاکم سے انتقامی کارروائی کرنے کی درخواست کرنا ہے فقہاء کے یہاں "مسافت عدوی" کا استعمال اسی سے مستعار ہے کہ اس دوری تک وہ شخص ایک بار دوڑ کر آمد ورفت کرسکتا ہے۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۳۷۶ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) التلویح ۲/ ۱۹۳ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۱۱۷ طبع حلبی، التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۳ طبع الامیریہ جواہر الاکلیل ۱/ ۸۸ طبع دار المعرفہ، الروضہ ۱/ ۳۸۵

اس سلسلہ کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''سفر'' ہے۔

و-خطأ :

۴۲- لغت میں خطأ سے مراد: صواب و درست کی ضد ہے، اسی طرح عمد وقصد کے بالمقابل بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ عوارضِ اَہلیت میں یہی دوسرا معنی (عمد کی ضد) مراد ہے[1]۔

اصطلاح میں: کسی مقصود بالذات امر کو انجام دیتے وقت اس کے علاوہ بلا قصد صادر ہونے والا فعل ہے[2]۔

خطا اہلیت کی کسی قسم کے منافی نہیں، اس لئے کہ خطا کے ساتھ عقل موجود ہوتی ہے، اس میں قصور اور جرم بے احتیاطی کی وجہ سے ہوا۔ اور اسی وجہ سے اس لحاظ سے وہ قابل گرفت ہے، لہذا اس میں سزا کی تعیین بذاتِ خود جرم کی حیثیت کے اعتبار سے نہیں، بلکہ اس بے احتیاطی کے اعتبار سے ہوگی جس کے نتیجہ میں یہ جرم ہوگیا۔

حقوق اللہ میں خطا عذر ہے، اگر وہ اپنی کوشش کرچکا ہو، مثلاً نماز میں قبلہ کی سمت کا مسئلہ اور شریعت نے خطا کو شبہ تسلیم کیا ہے، جس کی وجہ سے خطا کار سے سزا ہٹا دی جاتی ہے، لیکن حقوق العباد میں خطا کو عذر نہیں مانا جاتا، اور اسی وجہ سے خطا ہونے والے ضرر یا ضیاع کا ضامن خطا وار اس کے نتیجے میں ہوتا ہے[3]۔

اس سلسلہ کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''خطأ'' ہے۔

دوم: دوسرے کی طرف سے پیش آنے والے عوارض مکتسبہ:

۴۳- یہ صرف ایک عارض ہے اور وہ ہے اِکراہ۔

= طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴ طبع النصر۔

(۱) المصباح مادۂ ''خطأ''۔

(۲) التلویح ۲/ ۱۹۵ طبع صبیح۔

(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۴ طبع الامیریہ فتح الغفار ۳/ ۱۱۸ طبع الحلبی۔

اس کا لغوی معنی: زبردستی کسی چیز پر آمادہ کرنا ہے[1]۔

اصطلاح میں: دوسرے کو ایسے قول یا فعل پر آمادہ کرنا ہے جس سے وہ راضی نہ ہو، اور اگر اس کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو اس کو اختیار نہ کرے[2]۔

اِکراہ: رضا (خوشی) کو ختم کرتا ہے، اختیار کو نہیں، اس لئے کہ مکرہ (جس پر اِکراہ کیا گیا ہو) سے فعل کا صدور اس کے اختیار سے ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی وہ اس اختیار کو اس طور پر فاسد کردیتا ہے کہ اس کو دوسرے اختیار کے حوالہ کردیتا ہے، اور کبھی اس کو فاسد نہیں کرتا بلکہ کام کو انجام دینے والا اپنے قصد و ارادہ میں مستقل بالذات باقی رہتا ہے۔

اِکراہ، خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی (جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں)، یا اِکراہ حق یا ناحق (جیسا کہ شافعیہ نے کہا) اَہلیتِ وجوب پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس لئے کہ ذمہ باقی ہے، اور نہ اَہلیتِ ادا پر اثر انداز ہوتا ہے، کیونکہ عقل اور بلوغ باقی ہے، لیکن فقہاء نے اس کو عوارض میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ وہ اختیار کو فاسد کردیتا ہے۔ اور بعض صورتوں میں یہ ہیں مکرَہ (بفتح الراء) کو مکرِہ (بکسر الراء) کا آلۂ کار بنا دیتا ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اِکراہ'' میں ہے۔

---

(۱) المصباح مادۂ ''کرہ''۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۶ طبع الامیریہ، التلویح ۲/ ۱۹۶ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۱۱۹ طبع الحلبی۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۰ طبع دار المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۲۹۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۲۱۶ طبع النصر، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۹۱ طبع العامرہ، المنثور ۳/ ۳۴۵ طبع الخلیج، الاشباہ لابن نجیم ص ۱۶۰ طبع الہلال۔

اِہمال

تعریف:

۱- اِہمال کا لغوی معنی: ترک کرنا ہے، "أهمل أمره" اس نے کام کو ٹھیک طور پر انجام نہیں دیا، "أهملت الأمر" میں نے کام کو جان بوجھ کر یا بھول کر چھوڑ دیا، "أهمله إهمالا" اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا، یا اس کو چھوڑ دیا اور اس کو استعمال نہیں کیا۔

اور اسی سے "الکلام المهمل" غیر مستعمل کلام ہے[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اِہمال کا معنی مذکورہ بالا لغوی معانی سے الگ نہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- امانتوں میں اِہمال (بے توجہی) کی وجہ سے اگر وہ ہلاک یا ضائع ہوجائیں تو ضمان واجب ہوتا ہے، خواہ یہ امانت حفاظت کے قصد سے رکھی گئی ہو مثلاً ودیعت، یا کسی عقد کے ضمن میں امانت ہو مثلاً کرایہ پر لی گئی چیز۔ یا امانت کا ارادہ نہ ہو اور نہ کوئی عقد ہو پھر بھی وہ امانت ہو مثلاً کسی کے کپڑے کو ہوا پڑوسی کے گھر میں ڈال دے[۲]۔

لہذا ودیعت کے طور پر رکھی گئی چیز میں اصل یہ ہے کہ وہ ودیع (محافظ) کے پاس امانت ہے، اگر اس کی تعدی اور لاپرواہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ محافظ تعدی یا لاپرواہی کے بغیر ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان"[۱] (عاریۃً لینے والے پر ضمان نہیں اگر وہ خائن نہ ہو، اور نہ امانت دار پر ضمان ہے اگر وہ خائن نہ ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إعارة"، "ودیعت"۔

اجیر خاص کی لاپرواہی ضمان کا سبب نہیں، البتہ مشترک اجیر[۲] جمہور فقہاء کے یہاں علی الاطلاق ضامن ہوتا ہے[۳]۔ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "إجارہ" اور "ضمان" میں ملاحظہ کریں۔

چکی وغیرہ کرایہ پر لینے والا اگر اس میں لاپرواہی کرے جس کی وجہ سے چکی کا کچھ سامان چوری ہوجائے تو اس پر ضمان ہے[۴]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح، تاج العروس، القاموس المحیط مادۃ "ہمل"۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیۃ مادہ (۶۲۷، ۶۸ ۷)۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۹، ۴۳۶، ۷/ ۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۲۸۰۔

حدیث: "ليس على المستعير غير المغل ضمان....." کی روایت دارقطنی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے مرفوعاً کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند میں عمر اور عبیدہ ہیں اور وہ دونوں ضعیف ہیں یہ قاضی شریح سے غیر مرفوع روایت ہے (سنن دار قطنی ۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن، تلخیص الحبیر ۳/ ۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) مشترک مزدور وہ ہے جو اجارہ پر لینے والے کے لئے، اور دوسرے کے لئے بھی کام کرے مثلاً ڈاکٹر، اور معمار، تمام فقہاء کی تعریف سے یہی ماخوذ ہے (رد المحتار ۶/ ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴، المہذب ۱/ ۴۰۸، کشاف القناع ۴/ ۳۳)۔

(۳) البدائع ۴/ ۲۱۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، المہذب ۱/ ۴۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۷، ۳۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۵، المغنی ۵/ ۵۲۳، ۵۲۷ طبع الریاض، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "إجارہ" ۱/ ۲۸۸، ۲۹۷۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۱۲۴، الموسوعۃ الفقہیۃ: اصطلاح "إجارہ"، "ضمان"۔

ماہر طبیب، ختنہ کرنے والا، اور استاذ اپنی لاپرواہی کے سبب پیدا ہونے والے نقصان کے ضامن ہیں۔

اگر ولی بچے کو کسی تیراک کے حوالہ کردے کہ اس کو تیراکی سکھادے، اور اس نے بچے کو لے لیا اور وہ ڈوب گیا، تو اس پر اس کی دیت واجب ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح "دیت" میں ہے۔

قصاص اور چور کا ہاتھ کاٹنے میں ماہر کاٹنے والا اگر لاپرواہی کی وجہ سے اس حد سے آگے بڑھ جائے جس کا حکم ہے یا بے موقع کاٹ دے تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ یہ اس کی لاپرواہی کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا نقصان ہے، عمداً اور خطاً سے ضمان میں فرق نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں (1)۔

سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو داغ دینا اصح قول کے مطابق مستحب ہے، کیونکہ اس کا مقصد علاج کرنا، اور جریانِ خون کی وجہ سے ہلاکت کا سدِ باب ہے، یہ بعض فقہاء کے یہاں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام کے ذمہ واجب نہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ داغ دینا حد سے متعلق ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، لہذا امام پر ایسا کرنا لازم ہے، اس میں لاپرواہی نہیں کرسکتا اور نہ اور اس کو ترک کرسکتا ہے، اور شافعیہ کے یہاں یہ مستحب ہے (2)۔

کلام کو بامعنی بنانا اس کو بے معنی رکھنے سے بہتر ہے:

۳- ایک فقہی قاعدہ ہے: "إعمال الكلام أولى من إهماله" (کلام کو بامعنی بنانا اس کو بے معنی رکھنے سے بہتر ہے)، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہمل لغو ہوتا ہے، اور عقل مند کا کلام لغو ہونے سے بچایا جائے گا، لہذا اس کو حتی الامکان قریب ترین شکل پر محمول کرنا واجب ہے جو اگر ممکن ہو تو اس کو معنی حقیقی میں ورنہ معنی مجازی میں مستعمل بنادے، کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے، مجاز اس کی فرع اور بدل ہے۔

علماء اصول کا اتفاق ہے کہ حقیقی معنی اگر مشکل یا متروک ہو تو مجازی معنی کا رخ کیا جائے گا، اور حقیقی معنی کی دشواری اس وجہ سے ہوگی کہ وہ بالکل ممکن نہیں ہے، کیونکہ خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں پایا جاتا، مثلاً اپنی اولاد پر وقف کرے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو، صرف پوتے ہوں تو مجازی معنی پر محمول ہوگا (یعنی پوتوں پر خرچ کیا جائے گا) اس لئے کہ حقیقت دشوار ہے۔

یا حقیقی معنی کی دشواری اس وجہ سے ہوگی کہ شرعی اعتبار سے وہ ممکن نہیں، مثلاً وکالت بالخصومت اس کو حقیقی معنی (یعنی لڑائی کا وکیل بنانا) پر محمول کرنا شرعاً ممنوع ہے، فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تَنَازَعُوا" (1) (اور آپس میں جھگڑا مت کرو) اور اسی لئے اس کو مجاز پر محمول کیا جاتا ہے یعنی دعوی دائر کرنا، اقرار اور انکار کرنا۔

دشواری ہی کے درجہ میں وہ صورت ہے کہ کوئی قسم کھائے کہ اس دیگچی یا اس درخت یا اس گیہوں سے نہیں کھائے گا، اس لئے کہ حقیقی معنی (بعینہ ان چیزوں کو کھانا) ممکن ہے لیکن بہت دشواری کے ساتھ، لہذا تینوں مثالوں میں مجازی طرف رخ کیا جائے گا، یعنی دیگچی کی چیز یا درخت کا پھل اگر ہو، ورنہ اس کی قیمت، یا تیسری مثال میں گیہوں کی بنی ہوئی چیز کھانا مراد ہوگا۔

اگر مثال کے طور پر بعینہ درخت کو کھالے تو حانث نہ ہوگا۔

حقیقی معنی کی دشواری ہی کی طرح اس کا متروک ومہجور ہونا ہے،

(1) شرح المنہاج وحاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۲۰۔

(2) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۰۶، شرح المنہاج ۴/ ۱۹۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۴، ۴۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۶۰، ۲۶۱۔

(1) سورۂ انفال/ ۴۶۔

اس لئے کہ شرعاً یا عرفاً مہجور ومتروک معنی دشوار کی طرح ہے، مثلاً قسم کھائے کہ اس گھر میں قدم نہیں رکھے گا، تو اس کا حقیقی معنی ممکن تو ہے مگر مہجور ومتروک ہے، عرف میں اس سے مراد داخل ہونا ہے، لہذا اگر وہ صرف اپنا قدم اندر رکھ دے، داخل نہ ہو، تو حانث نہیں ہوگا، اور اگر سوار ہو کر داخل ہو تو حانث ہو جائے گا۔

اگر حقیقی ومجازی دونوں معنی دشوار ہوں تو کلام مہمل و بے معنی ہوگا، کیونکہ اس کو صحیح کرنا ممکن نہیں۔

لہذا اگر کلام کو بامعنی رکھنا دشوار ہو اس طور پر کہ مذکورہ وجوہات میں سے کسی وجہ سے اس کے ممکنہ حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن نہ ہو، یا اس کے تحت آنے والے حقیقی معانی میں سے دو متضاد معانی کے اجتماع کے سبب دشوار ہو اور کوئی وجہ ترجیح نہ ہو اور نہ کسی مستعمل مجازی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو، یا ظاہر یعنی حس یا جو حس کے حکم میں ہو مثلاً عادت، اس کی تکذیب کرے تو ان تمام صورتوں میں کلام مہمل یعنی لغو ہوگا، اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

دو متضاد معانی کے اجتماع کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کفالت لی لیکن یہ کفالت بالنفس ہے یا کفالت بالمال اس کو معلوم نہ ہو تو یہ کفالت درست نہیں۔

حقیقی معنی دشوار ہو اور غیر مستعمل ہونے کی وجہ سے مجازی معنی پر محمول کرنا بھی ممکن نہ ہو، مثلاً ایک شخص کسی معروف نسب والے کے بارے میں کہے: یہ میرا بیٹا ہے، تو جس طرح اس سے حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں، کیونکہ دوسرے سے اس کا نسب ثابت ہے، اسی طرح مجازی معنی مراد لینا بھی درست نہیں، یعنی اس کے لئے یہ وصیت کرنا کہ ترکہ میں بیٹے کا حصہ لینے کے سلسلے میں اس کو بیٹے کے درجہ میں رکھ دیا جائے، ایسا اس لئے نہیں کہ یہ مجازی معنی مستعمل نہیں، اگر حقیقی معنی مستعمل نہ ہو تو اس کا رخ نہیں کیا جاتا، تو مجاز اگر مستعمل نہ ہو تو بدرجہ اولی اس کا رخ نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر اپنی بیوی کے بارے میں کہے (جس کا اپنے باپ سے نسب معروف ہے) کہ یہ میری بیٹی ہے، تو اس کے لئے کبھی بھی حرام نہ ہوگی۔

حس کی تکذیب کی مثال: مورث کے قتل کا دعوی ہے جب کہ وہ باحیات ہو، یا عضو کاٹنے کا دعوی جب کہ وہ اپنی جگہ پر برقرار ہو، اور بیوی سے ہم بستری کا دعوی جب کہ وہ مجبوب (مقطوع الذکر) ہو۔

اور عرف وعادت جس کی تکذیب کرے اس کی مثال: اس شخص کی طرف سے ''بلوغ'' کا دعوی ہے جس کی عمر یا جسم کو دیکھتے ہوئے اس کا احتمال نہ ہو، اور وقف کے متولی یا بچے کے وصی کی طرف سے اتنی مقدار میں روپیہ خرچ کرنے کا دعوی جس کا بظاہر احتمال نہ ہو، ان تمام صورتوں میں کلام لغو ہوگا، نہ اس پر اعتبار ہوگا نہ عمل، اگرچہ اس پر بینہ (ثبوت) پیش کر دیا جائے [1]۔

مذکورہ بالا مسائل کے لئے اصطلاحات ''ترجیح''، ''وکالت''، ''کفایت''، ''وصایت''، ''وصیت'' اور ''وقف'' دیکھی جائیں۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم قاعدہ نہم رص ۱۳۵، ۱۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار مکتبۃ الہلال بیروت، الأشباہ والنظائر للسیوطی: قاعدہ دہم رص ۱۲۸، ۱۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی الحلبی مصر، جامع الفصولین ۲ر ۱۸۷ طبع اول الامیریہ، رد المحتار علی الدر المختار ۴ر ۲۵۳، التوضیح علی التنقیح ۱ر ۳۹۔

اُوزان

دیکھئے: ''مقادیر''۔

اُوسق

دیکھئے: ''مقادیر''۔

اوصاف

دیکھئے: ''صفت''۔

اوقاتِ صلاۃ

تعریف:

۱- وقت کا معنی کسی چیز کے لئے زمانہ کی مقررہ مقدار ہے، کسی چیز کے لئے کوئی وقت مقرر کردیا جائے تو کہا جاتا ہے: ''وقّته توقيتا''

اوقاتِ نماز: وہ زمانے ہیں جو شریعت نے نماز کی ادائیگی کے لئے مقرر کردیئے ہیں، لہذا وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے، اس سے پہلے درست نہیں، اور وقت نکلنے کے بعد وہ قضاء ہوگی [1]۔

مقررہ اوقات والی نمازوں کی اقسام:

۲- حنفیہ کے یہاں مقررہ اوقات والی نمازوں کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول: فرض نمازیں یعنی پانچوں نمازیں۔

قسم دوم: واجب نمازیں، اور یہ وتر اور عیدین ہیں۔

قسم سوم: سنت نمازیں، مثلاً پانچوں نمازوں سے قبل اور بعد کی سنتیں۔

جمہور کے یہاں فرض اور واجب میں فرق نہیں، اور وتر جمہور کے یہاں سنت ہے، اسی طرح عیدین کی نمازیں مالکیہ وشافعیہ کے یہاں سنت ہیں جب کہ حنابلہ کے یہاں فرض کفایہ ہیں۔

---

(۱) المصباح مادۂ ''وقت''، الطحطاوی رص ۹۳۔

فرض نمازوں کے اوقات

ان اوقات کی مشروعیت کی دلیل:

۳- ان اوقات کی مشروعیت کی دلیل کتاب اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَسُبْحَانَ اللهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِيْ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَّحِيْنَ تُظْهِرُوْنَ" [1] (سو اللہ کی تسبیح کیا کرو شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی، اور آسمانوں اور زمین میں حمد اسی کی ہوتی ہے، اور بعد زوال بھی اور ظہر کے وقت بھی)۔

بعض مفسرین نے کہا: یہاں تسبیح سے مراد نماز ہے، یعنی شام کے وقت نماز پڑھو، اور اس سے مراد مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں، اور "حين تصبحون" سے مراد نماز فجر ہے، اور "عشيًا" سے مراد نماز عصر ہے، اور "حين تظهرون" سے مراد نماز ظہر ہے [2]۔

اسی طرح فرمانِ باری ہے: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ إِلٰى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا" [3] (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے رات کے اندھیرے ہونے تک، اور صبح کی نماز بھی، بے شک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے)۔

حدیث شریف میں نماز کے اوقات کا بیان ہے، جیسا کہ حضرت جبرئیل کی امامت والی حدیث ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل وقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين" [1] (حضرت جبرئیل نے بیت اللہ کے قریب دوبار میری امامت کی، پہلی بار ظہر کی نماز اس وقت ادا کی جب سایہ اصلی جوتے کے تسمہ کے مانند تھا، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو چکا تھا، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جب آفتاب غروب ہو چکا تھا اور روزہ کے افطار کا وقت آچکا تھا، پھر جب شفق ختم ہوا تو عشاء کی نماز پڑھی، پھر صبح طلوع ہونے کے بعد فجر کی نماز پڑھی، اور یہ وہ وقت تھا جب سے روزہ دار کے لئے کھانا پیا حرام ہو جاتا ہے۔ اور دوسری بار حضرت جبرئیل نے ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو گیا تھا گویا پہلے دن جس وقت عصر پڑھی تھی، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو چکا تھا، پھر مغرب کی نماز اسی وقت ادا کی جس وقت پہلے دن ادا کی تھی (یعنی آفتاب کے غروب ہونے کے

---

(۱) سورۂ روم ۱۷، ۱۸۔

(۲) أحكام القرآن للقرطبی ۱۴/ ۱۴۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۷۸۔

(۱) حدیث: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر ......" اس حدیث کو ترمذی نے بروایت حضرت ابن عباسؓ نقل کر کے کہا: حدیث حسن صحیح ہے اور حضرت ابن عبدالبر نے "تمہید" میں کہا: بعض حضرات نے حضرت ابن عباس کی اس حدیث پر کلام کیا ہے جس کی کوئی وجہ نہیں، اس کے تمام روات علم کے ساتھ مشہور ہیں (سنن ترمذی ۱/ ۲۷۸، ۲۸۰ طبع الحلبی، نصب الرایہ ۱/ ۲۲۱، جامع الاصول ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰)۔

بعد)، پھر عشاء کی نماز تہائی رات گزر جانے کے بعد پڑھی، پھر فجر کی نماز اس وقت پڑھی جب زمین روشن ہوگئی، پھر میری طرف متوجہ ہوکر فرمایا: اے محمد! آپ سے پہلے انبیاء کا یہ وقت ہے، اور ان دونوں وقتوں کے درمیان جو اوقات نماز آئے ہیں وہی نماز کے اوقات ہیں)۔

فرض نمازوں کے اوقات کی تعداد:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض نمازوں کی تعداد کے برابر ان کے اوقات کی تعداد بھی پانچ ہے، امام ابوحنیفہ سے جو نقل کیا گیا ہے کہ وتر فرض ہے، تو اوقات کی تعداد چھ ہوجائے گی، یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ان کے یہاں وتر واجب ہے، اور واجب کا درجہ فرض سے کم ہے [(۱)]۔

ہر وقت کی ابتداء وانتہاء

وقت صبح کی ابتداء وانتہاء:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صبح کے وقت کی ابتداء فجر صادق کے طلوع ہونے کے وقت سے ہے [(۲)]، اور اس کو فجر ثانی بھی کہتے ہیں۔ اس کا نام فجر صادق اس لئے ہے کہ اس سے صبح روشن اور واضح ہوجاتی ہے۔ فجر صادق کی علامت وہ سفیدی ہے جو آسمان کے کنارے چوڑائی میں پھیلی ہوتی ہے۔ اور فجر کاذب جس کو فجر اول بھی کہتے ہیں، اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں، نماز صبح کا وقت اس سے شروع نہیں ہوتا، اور اس کی علامت وہ سفیدی ہے جو وسط آسمان میں لمبائی میں ظاہر ہوتی ہے، پھر مٹ جاتی ہے۔ اور ان دونوں فجروں کے درمیان تین درجے کے بقدر فرق ہے۔

اس کی دلیل امامت جبریل والی حدیث ہے جس میں آیا ہے: "ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ فقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين" [(۱)] (پھر صبح طلوع ہونے کے بعد فجر کی نماز پڑھی، یہ وہ وقت تھا جب روزہ دار کے لئے کھانا پینا حرام ہوجاتا ہے، اور دوسری بار صبح کی نماز اس وقت پڑھی جب زمین روشن ہوگئی، پھر میری طرف متوجہ ہوکر فرمایا: اے محمد! آپ سے پہلے انبیاء کا یہ وقت ہے، اور ان دونوں وقتوں کے درمیان جو اوقات نماز آئے ہیں، وہی نماز کے اوقات ہیں)۔

۶- فجر کا آخری وقت امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک طلوع آفتاب سے کچھ پہلے ہے [(۲)]۔ امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ صبح کا مستحب وقت اسفار (روشنی پھیلنے) تک ہے، اسفار کے بعد طلوع آفتاب تک معذورین کے لئے وقت ضرورت ہے، مثلاً وہ حائضہ عورت جو اسفار کے بعد پاک ہو، اسی طرح نفاس والی عورت اور سونے والا بیدار ہوجائے اور مریض کو مرض سے شفاء مل جائے، تو ان تمام لوگوں کے لئے اس وقت نماز ادا کرنا بلاکراہت جائز ہے۔ امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ صبح کا سارا وقت مستحب ہے [(۳)]۔

شافعیہ کے یہاں صبح کے چار اوقات ہیں: وقت فضیلت: یہ اول

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۳ طبع اول ۱۳۲۷ھ، المجتہد ۱/ ۷۴ طبع المطبعۃ المولویہ "فاس" ۱۳۲۷ھ۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۱، الإقناع فی شرح ألفاظ أبی شجاع ۱/ ۳۷۴ طبع بولاق، المغنی ۱/ ۳۹۵ طبع المنار مصر۔

(۱) حدیث: "أمني جبريل ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گزر چکی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۸۳۔

وقت ہے، وقتِ مستحب: یہ اِسفار تک ہے، سرخی تک بلا کراہت نماز جائز ہے اور سرخی کے بعد مکروہ ہے، اور وقتِ فضیلت سے مراد وہ وقت ہے جس میں ثواب مستحب وقت سے زیادہ ہے۔ اور بلا کراہت جواز کے وقت سے مراد وہ وقت ہے جس میں ثواب نہیں۔

امام احمد کے یہاں نمازِ صبح کا آخری مستحب وقت اِسفار ہے، اور اِسفار کے بعد سے طلوعِ شمس تک معذوری ومجبوری کا وقت ہے۔ جو نمازِ صبح میں سوتا رہ جائے اور اِسفار کے بعد بیدار ہو، اس کے لئے اس وقت نمازِ صبح پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی طلوعِ فجر کے وقت بیدار ہو، اور نمازِ صبح کو اِسفار کے بعد تک بلاعذر مؤخر کردے تو اس کی نماز مکروہ ہوگی (۱)۔

۷-ما سبق سے معلوم ہوتا ہے کہ جمہور کے یہاں نمازِ صبح کا آخر وقت طلوعِ شمس ہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: "**إن للصلاة أولا وآخرا، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، وآخره حين تطلع الشمس**" (۲) (نماز کا ایک اول وقت ہے اور ایک آخر وقت، نمازِ فجر کا اول وقت طلوعِ فجر ہے، اور اس کا آخر وقت طلوعِ آفتاب ہے)۔

وقتِ ظہر کی ابتداء وانتہاء:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہر کا وقت وسطِ آسمان سے مغرب کی طرف سورج کے ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے، زوال سے پہلے اس کی ادائیگی درست نہیں (۱)۔

زوال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس وقت سورج مشرق میں ہو اس وقت ہموار زمین میں ایک سیدھی لکڑی گاڑ دی جائے، جب تک لکڑی کا سایہ کم ہوتا رہے، سورج زوال سے پہلے ہے، اور جب لکڑی کا سایہ ختم ہوجائے یا اس کا کم ہونا رک جائے اس طور پر کہ کم سے کم سایہ رہ جائے تو آفتاب وسطِ آسمان میں ہے اور یہی وہ وقت ہے جس میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور جب سایہ مغرب سے مشرق کی طرف آجائے اور بڑھنا شروع ہوجائے تو آفتاب وسطِ آسمان سے ڈھل چکا ہے اور ظہر کا وقت ہوگیا۔

ظہر کا اول وقت زوالِ آفتاب ہے، اس کی دلیل امامتِ جبریل والی مذکورہ حدیث ہے۔

ظہر کا آخر وقت جمہور اور صاحبین کے نزدیک اس وقت تک ہے جب ہر چیز کا سایہ سایۂ اصلی کے علاوہ اس کے ایک مثل ہوجائے، اس لئے کہ امامتِ جبریل والی حدیث میں ہے: اور انہوں نے ظہر کی نماز دوسرے دن اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا (۲)۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں ظہر کا اخیر وقت اس وقت تک رہتا ہے جب ہر چیز کا سایہ سایۂ اصلی کے علاوہ اس کے دو مثل ہوجائے۔ سایۂ اصلی سے مراد: کسی چیز کا وہ سایہ ہے جو سورج کے وسطِ آسمان میں ہونے کے وقت رہتا ہے، اس کو فیئ اس لئے کہتے ہیں کہ سایہ مغرب سے مشرق کی طرف لوٹ جاتا ہے، اوقات اور مواضع کے اعتبار سے سایۂ اصلی، لمبا یا کم یا بالکل نہیں ہوتا۔ خطِ استواء سے مقام

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "إن للصلاة أولا وآخرا......" کو ترمذی نے تفصیل کے ساتھ روایت کیا ہے اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: یہ حدیث حسن ہے (سنن ترمذی ۱/ ۲۸۴، ۲۸۳ طبع الحلبی، جامع الاصول ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۹۸۔

(۲) دیکھئے مذکورہ تمام فقہی مراجع میں اوقاتِ نماز کی بحث، نیز المغنی ۱/ ۳۷۴، ۳۷۵ طبع الریاض۔

جس قدر دور ہوگا سایہ اصلی اسی قدر زیادہ لمبا ہوگا، گرمی کے مقابلہ میں سردی کے موسم میں سایہ اصلی لمبا ہوتا ہے [۱]۔

ظہر کا آخر وقت سایہ اصلی کے علاوہ دو مثل تک رہتا ہے، اس پر امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس. أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا حتى انتصف النهار عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا. ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتينا القرآن، فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال: أهل الكتابين: أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطيتنا قيراطا قيراطا، ونحن كنا أكثر عملا، قال: قال الله عز و جل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء، قالوا: لا. قال: فهو فضلي أوتيه من أشاء" [۲] (تمہاری زندگی پچھلی امتوں کی زندگیوں کے مقابلہ میں بس اتنی ہے جتنا وقفہ نماز عصر اور غروب آفتاب کے درمیان ہے، اہل توریت کو توریت دی گئی تو انہوں نے اس پر عمل کیا، جب دوپہر ہوئی تو وہ تھک گئے۔ ان کو ایک ایک قیراط ملا، پھر اہل انجیل کو انجیل دی گئی اور انہوں نے نماز عصر تک کام کیا پھر تھک گئے۔ ان کو بھی ایک ایک قیراط دیا گیا، پھر ہم کو قرآن دیا گیا تو ہم نے غروب آفتاب تک عمل کیا، تو ہم کو دو دو قیراط دیئے گئے، تو پہلے والے دونوں اہل کتاب نے عرض کیا: پروردگار! ان لوگوں کو آپ نے دو دو قیراط دیے اور ہم لوگوں کو ایک ایک قیراط، حالانکہ کام ہم نے زیادہ کیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے فرمایا: "کیا میں نے تمہاری اجرت میں کچھ کمی کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ نہیں؟ اللہ نے فرمایا: تو یہ میرا احسان ہے میں جس کو چاہوں دوں)۔

حدیث سے معلوم ہوا کہ عصر کا وقت ظہر سے کم ہے، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب ظہر کا آخر وقت دو مثل تک رہے۔

امام ابوحنیفہ کے لئے حضرت ابو سعید خدری کی اس روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أبردوا بالظهر، فإن شدة الحر من فيح جهنم" [۱] (ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کی سانس کی وجہ سے ہے)، اور ٹھنڈا وقت حجاز جیسے گرم ممالک میں سایہ کے دو مثل ہونے پر آتا ہے۔

امام شافعی کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ظہر کا ایک وقت فضیلت ہے، اور وہ اول وقت ہے، اور ایک مستحب وقت ہے جو اخیر تک رہتا ہے، وقت عذر اس شخص کے لئے ہے جو ظہر وعصر میں جمع تاخیر کرے، لہذا وہ جمع کرتے وقت ظہر کو عصر کے وقت میں پڑھے گا [۲]۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ ظہر کا مستحب وقت اس وقت تک ہے جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوجائے اور اس کا مجبوری

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، بلغۃ السالک ۱/ ۸۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳، المغنی ۱/ ۳۹۵۔

(۲) حدیث: "إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۸ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۵/ ۵۰ طبع المنیریہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو سعید خدری سے مرفوعا کی ہے۔

دیکھئے: البدائع ۱/ ۱۲۲، ۱۲۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۹۸۔

(۲) حاشیہ شرح المنہاج ۱/ ۲۷۰۔

ضرورت کا وقت ظہر وعصر میں جمع تاخیر کا وقت ہے، لہذا وہ نماز ظہر سایہ کے ایک مثل ہونے کے بعد غروب آفتاب سے اتنی دیر قبل تک پڑھے جس میں صرف نماز عصر کی گنجائش رہ جائے [1]۔

وقت عصر کی ابتداء وانتہاء:

۹ - صاحبین اور جمہور کے نزدیک سایہ کے ایک مثل سے بڑھنے کے بعد، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں دو مثل سے بڑھنے کے بعد سے عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے [2]، اور اکثر مالکیہ کے یہاں ظہر اور عصر کا وقت ایک دوسرے میں داخل ہے، لہذا اگر کوئی شخص ظہر کی نماز سایہ کے ایک مثل ہوجانے پر پڑھے اور دوسرا اسی وقت عصر کی نماز پڑھے تو دونوں کی نمازیں ادا ہوں گی، اس میں ابن حبیب اور ابن العربی کا اختلاف ہے [3]۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال اس حدیث کے مفہوم سے ہے جو ابھی گذر چکی ہے جس میں آپ کا ارشاد ہے: "إن مثلكم ومثل من قبلكم من الأمم......" (تمہاری اور تم سے پہلے قوموں کی مثال...)، امام صاحب نے فرمایا: چونکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ عصر کا وقت ظہر کے وقت سے کم ہے، اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ عصر کا اول وقت دو مثل کے بعد ہو۔

جمہور کی دلیل امامت جبریل والی سابق حدیث ہے، جس میں ہے کہ حضرت جبریل نے حضور ﷺ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا، یعنی ایک مثل سے زیادہ ہونے کے بعد، حدیث کی یہ توجیہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تعارض دور کیا جاسکے، کیونکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے دن آپ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا، دوسرے دن انہوں نے ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا، ان دونوں میں تعارض ہے، کیونکہ اس دوسرے دن کی ظہر کی نماز سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر دونوں کا وقت ایک ہے، لہذا اس تعارض کو دور کرنے کے لئے انہوں نے کہا کہ حضرت جبریل نے عصر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوگیا تھا یعنی ایک مثل سے زیادہ ہونے کے بعد [1]۔

مالکیہ کا استدلال امامت جبریل کی حدیث کے ظاہر سے ہے جس میں ہے کہ انہوں نے پہلے دن آپ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جس وقت دوسرے دن ظہر کی نماز پڑھائی، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں کا وقت ایک ہے۔

۱۰ - عصر کا آخر وقت امام ابوحنیفہ کے یہاں غروب آفتاب تک ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے: "**من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر**" [2] (جس نے آفتاب غروب ہونے سے قبل عصر کی ایک رکعت پالی، اس کو عصر مل گئی)، حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ وقت مستحب اس وقت ختم ہوجاتا ہے جب آفتاب زرد پڑنا شروع ہوجائے، اور ایک روایت میں ہے: جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہوجائے۔

مالکیہ کی ایک روایت میں ہے کہ عصر کا آخر وقت آفتاب کے زرد

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۸۲، ۸۳ طبع بیروت۔

(۲) اوقات نماز کے بارے میں سابقہ مراجع۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۸۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۲۔

(۲) حدیث: "من أدرك......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

پڑنے تک ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إذا صليتم العصر فإنه وقت إلى أن تصفر الشمس"[1] (جب تم عصر پڑھو تو اس کا وقت سورج کے زرد پڑنے تک رہتا ہے)۔ اور شافعیہ کے یہاں عصر کے سات اوقات ہیں، وقت فضیلت: اول وقت؛ وقت مستحب: دو مثل تک، وقت عذر (اس شخص کے لئے جو ظہر اور عصر میں جمع تاخیر کرے) اس کے لئے ظہر اور عصر کو عصر کے وقت میں پڑھنا جائز ہے، وقت ضرورت جیسے حیض ونفاس والی عورت، جو آخر وقت میں پاک ہو اور مریض جو آخر وقت میں شفا پائے، وقت جواز بلا کراہت: دو مثل کے بعد، وقتِ کراہت تحریمی: آخری وقت سے اتنا پہلے جس میں پوری نماز کی گنجائش نہ ہو[2]۔

وقت مغرب کی ابتداء وانتہاء:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مغرب کا اول وقت غروب آفتاب سے ہے۔ اس کی دلیل امامتِ جبریل والی سابق حدیث ہے جس میں ہے: "انہوں نے مغرب کی نماز دونوں دن اس وقت پڑھائی جب آفتاب غروب ہوگیا"۔

مغرب کا اخیر وقت حنفیہ کے یہاں شفق کے ختم ہونے تک ہے، یہی حنابلہ اور امام شافعی کا مذہب قدیم ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "وقت صلاة المغرب مالم يغب الشفق"[3] (مغرب کا وقت رہتا ہے، جب تک شفق غائب نہ ہوجائے)۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ مغرب کے وقت میں وسعت نہیں، بلکہ وہ شرائط نماز، خبث سے پاکی اور ستر عورت کے حصول کے بعد تین رکعات کے بقدر رہتا ہے[1] اور اس لئے کہ حضرت جبریل کی امامت والی حدیث میں ہے کہ انہوں نے دونوں دن مغرب کی نماز غروب آفتاب کے بعد پڑھائی۔

امام شافعی کا جدید مذہب یہ ہے کہ اس کا وقت وضو، ستر عورت، اذان، اقامت اور پانچ رکعات کے بقدر رہتا ہے، اس کے بعد ختم ہوجاتا ہے، پانچ رکعتوں سے مراد مغرب کی تین رکعات اور اس کے بعد سنت کی دو رکعتیں ہیں[2]۔

وقت عشاء کی ابتداء وانتہاء:

۱۲ - امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اتفاق ہے کہ عشاء کا وقت شفق کے ختم ہونے پر شروع ہوجاتا ہے، البتہ شفق سے مراد کیا ہے اس میں ان کا باہمی اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ کے نزدیک شفق وہ سفیدی ہے جو غروب آفتاب کے بعد والی سرخی کے بعد افق میں ظاہر ہوتی ہے، اور صاحبین کے نزدیک وہی سرخی شفق ہے۔ یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے دونوں شفقوں کے درمیان تین درجے کے برابر فرق ہے جو بارہ منٹوں کے برابر ہے اور شافعیہ کے یہاں عشاء کے سات اوقات ہیں: وقت فضیلت: اول وقت ہے، وقت مستحب: رات کے ثلث اول کے آخر تک، اور ایک قول ہے کہ نصف شب تک، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأخرت صلاة العشاء إلى نصف الليل"[3] (اگر میری امت پر دشواری کا

(۱) حدیث: "إذا صليتم العصر......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۴۲۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے مرفوعاً کی ہے (بدایۃ المجتہد ۱/ ۹۴)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳۔

(۳) حدیث: "وقت صلاة المغرب......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۱، ۵۲۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳، ۳۵۴، حاشیہ قلیوبی علی المنہاج ۱/ ۱۱۴ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۱/ ۳۷۴، ۳۷۵۔

(۳) حدیث: "لولا أن أشق......" کی روایت ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن

مجھے اندیشہ نہ ہوتا تو عشاء کی نماز نصف شب تک مؤخر کردیتا)۔ وقتِ جواز بلاکراہت: فجر اول تک، اور کراہت کے ساتھ، فجر ثانی تک، وقت حرمت، وقتِ ضرورت ومجبوری اور وقت معذوری۔

شفق سے مراد سفیدی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "إن آخر وقت المغرب حين يسود الأفق"[1] (مغرب کا آخری وقت افق کے سیاہ ہونے تک ہے)، اور افق اس وقت سیاہ ہوتا ہے جب سورج تاریکی میں چھپ جائے اور یہ شفق ابیض کے غائب ہونے کا وقت ہے[2]۔

شفق سے مراد سرخی ہے، جمہور کے اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے: "أنه كان يصلي العشاء عند مغيب القمر في الليلة الثالثة"[3] (حضور ﷺ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے غائب ہونے کے وقت پڑھتے تھے)۔ اور یہ شفق احمر کے غائب ہونے کا وقت ہے[1]۔

۱۳ - امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے یہاں بالاتفاق عشاء کا آخری وقت فجر صادق کے طلوع تک ہے، اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کے یہاں بھی غیر مشہور قول یہی ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "أول وقت العشاء حين يغيب الشفق، وآخره حين يطلع الفجر"[2] (عشاء کا اول وقت وہ ہے جب شفق غائب ہوجائے اور آخر وقت وہ ہے جب فجر طلوع ہوجائے)۔ مالکیہ کا مشہور

= يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه" (اگر مجھے امت کی مشقت کا خیال نہیں ہوتا تو میں انہیں حکم دیتا کہ وہ عشا کو ایک تہائی یا آدھی رات تک مؤخر کریں) ترمذی نے کہا: حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۵۰۸ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۱) حدیث: "إن آخر وقت المغرب حين يسود الأفق....." زیلعی نے نصب الرایہ میں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "آخر وقت المغرب إذا اسود الأفق"۔ زیلعی نے اس کو غریب کہا ہے اور حافظ ابن حجر نے درایہ میں کہا ہے کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی، البتہ ابوداؤد میں حضرت ابومسعود کی روایت میں ہے: "ويصلي المغرب حين تسقط الشمس ويصلي العشاء حين يسود الأفق" (اور مغرب پڑھتے جب سورج گرجاتا اور عشاء پڑھتے جب افق سیاہ ہوجاتا) (نصب الرایہ ۱/ ۲۳۴، الدرایہ ۱/ ۱۰۳، عون المعبود ۱/ ۱۵۴ طبع ہندستان)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۴۔

(۳) حدیث: "أنه كان يصلي العشاء عند مغيب القمر في الليلة الثالثة" کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے بروایت نعمان بن بشیر ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة صلاة العشاء الآخرة، كان رسول الله ﷺ يصليها لسقوط القمر لثالثة" (میں اس نماز یعنی عشاء کی آخری نماز کے بارے میں سب سے زیادہ = جانتا ہوں، رسول اللہ ﷺ تیسری رات کے چاند ڈوبنے کے وقت عشاء پڑھتے تھے) ابن عربی نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۵۰۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن نسائی ۱/ ۲۶۴، سنن ابوداؤد ۱/ ۲۹۱، ۲۹۲ طبع استنبول، نیل الاوطار ۲/ ۹، ۱۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث: "أول وقت العشاء حين يغيب الشفق، وآخره حين يطلع الفجر" کے ابتدائی حصہ کی روایت امام ترمذی نے ان الفاظ میں کی ہے: "إن أول وقت العشاء الآخرة حين يغيب الأفق" حدیث طویل ہے اور عبدالقادر ارناؤوط نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

حدیث بالا کا دوسرا ٹکڑا ابن حجر نے الدرایہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر" ابن حجر نے کہا: مجھے یہ حدیث نہیں ملی، لیکن طحاوی نے کہا کہ مجموعہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ عشاء کا آخر وقت طلوع فجر سے پہلے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس، حضرت ابوموسی اور ابوسعید خدری کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے عشاء کی نماز تہائی رات تک مؤخر کی، اور حضرت ابوہریرہ و حضرت انس کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو نصف شب تک مؤخر کیا، اور حضرت عائشہ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے عشاء کو اس قدر مؤخر کیا کہ عام رات گزر گئی، اس سے ثابت ہوا کہ پوری رات عشاء کا وقت ہے۔ اس کی تائید حضرت ابوموسی کے نام حضرت عمر کے خط سے ہوتی ہے کہ عشاء کی نماز رات میں جب چاہو پڑھو۔ حضرت ابوقتادہ کی حدیث میں ہے: "ليس في النوم تفريط" (سنن ترمذی ۱/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع الحلبی، جامع الاصول ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵، الدرایہ ۱/ ۱۰۳ طبع المجالہ)۔

مذہب یہ ہے کہ عشاء کا آخری وقت تہائی رات ہے، اس لئے کہ حضرت جبریل کی امامت والی سابقہ حدیث میں ہے کہ انہوں نے دوسرے دن عشاء کی نماز تہائی رات میں پڑھائی۔

حنابلہ کے یہاں عشاء کا آخری مستحب وقت تہائی رات ہے، اس کے بعد طلوع فجر تک وقت ضرورت ہے مثلاً مریض مرض سے شفاء پائے یا حیض یا نفاس والی عورت پاک ہو[1]۔

وقت کا وسیع اور تنگ ہونا، اور نفسِ وجوب اور وجوبِ اداء کے وقت کا بیان:

۱۴ - حنفیہ کے یہاں تمام فرائض کے لئے وقت موسع اول وقت سے شروع ہوکر یہاں تک رہتا ہے کہ وقت میں تکبیر تحریمہ سے زیادہ کی گنجائش نہ رہ جائے، اور جب صرف تکبیر تحریمہ کا وقت رہ جائے تو یہی وقت مضیق (تنگ وقت) ہے، اس سے مؤخر کرنا حرام ہے، اور امام زفر کے یہاں وقتِ مضیق وہ ہے جب صرف نماز کی رکعتوں کی گنجائش رہ جائے۔

رہا وقت وجوب تو وہ اول وقت سے لے کر نماز کا وقت نکلنے سے اتنی دیر پہلے تک رہتا ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ یا مثلاً مغرب کی تین رکعتوں کی گنجائش رہ جائے۔

وقت وجوب اداء وہ آخری وقت ہے جس میں تکبیر تحریمہ یا مغرب کی تین رکعات کی گنجائش ہو۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے ہے، اور آخر وقت سے پہلے مکلف کو اختیار ہے کہ کسی وقت ادا کرلے یا نہ کرے۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۹۸/۱، جواہر الإکلیل ۳۳/۱، قلیوبی ۱۱۴/۱، المغنی ۳۸۱/۱، نیز سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۹۴/۱، ۹۵۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے نہیں، بلکہ وقت کے تمام اجزاء سے ہوتا ہے[1]۔

اختلاف کا اثر اس مقیم کے مسئلہ میں ظاہر ہوگا جو آخر ظہر کے وقت آخر میں سفر کرے تو حنفیہ کے یہاں جب ظہر کی قضا کرے گا تو دو رکعت کی قضا کرے گا، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے ہے، اور آخر وقت میں یہ مسافر تھا، لہذا وہ مسافر کی نماز کی قضاء کرے گا، حنفیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے یہاں چار رکعت کی قضا کرے گا، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق وقت کے اول اور مابعد والے جزء سے ہے، اور اول وقت میں وہ مقیم تھا، لہذا اس پر مقیم کی نماز کی قضا واجب ہوگی۔

اسی طرح حنفیہ کے یہاں اگر آخر وقت میں عورت کو حیض یا نفاس آجائے یا عقل مند پاگل ہوجائے یا بے ہوش ہوجائے تو ان موانع کے ختم ہونے کے بعد ان پر اس فرض کی قضا واجب نہیں، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق اخیر وقت سے ہے، اور اخیر وقت میں یہ لوگ خطاب کے اہل نہ تھے، اور جب ان پر اداء واجب نہیں تو قضا بھی واجب نہیں ہوگی۔

فرض نمازوں کے مستحب اوقات:

فجر کا مستحب وقت:[2]

۱۵ - حنفیہ کے یہاں فجر میں اِسفار مستحب ہے، یعنی اتنی دیر کی جائے کہ روشنی پھیل جائے اور جو مسجد میں باجماعت نماز ادا کرنا چاہے وہ مسجد میں آسکے، راستہ میں کوئی نقصان نہ ہو، مثلاً اس کا قدم پھسل

(۱) قلیوبی ۱۱۵/۱، ۱۱۷، المغنی ۳۹۷/۱۔

(۲) مستحب: وہ ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے کیا، یا ترغیب دی، لیکن واجب نہیں کیا، اور نہ اس کی پابندی کی۔

جائے یا گڈھے میں گر جائے اور اس جیسے دوسرے نقصانات اور ضرر جو اندھیرے میں چلنے سے ہوسکتے ہیں، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر"[1] (فجر میں خوب اجالا کرو، اس لئے کہ اس کا اجر بڑھا ہوا ہے)۔

نیز اس لئے کہ اسفار میں تکثیر جماعت ہے، اور غلس (اندھیرے میں چلنے) میں تقلیل جماعت ہے، لہذا اسفار افضل ہے، یہ مسئلہ مردوں کے حق میں ہے، عورتیں گھروں میں اول وقت میں نماز پڑھیں گی، اور اس میں نوجوان اور بوڑھی عورتیں برابر ہیں، خصوصاً اس دور میں جب کہ بحر و بر ہر جگہ فتنہ وفساد کا دور دورہ ہے۔

اسی طرح حاجی مزدلفہ میں یوم نحر کی نماز فجر غلس (اندھیرے) میں اول وقت میں پڑھے گا، تاکہ وقوف مزدلفہ کے لئے فارغ ہوجائے، جس کی ابتداء طلوع فجر ثانی اور انتہا طلوع آفتاب ہے، کیونکہ وقوف واجبات حج میں سے ہے[2]۔

جمہور کے یہاں غلس میں پڑھنا افضل ہے[3]، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة لايعرفهن أحد من الغلس"[1] (مسلمان عورتیں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز فجر میں اپنی چادروں میں لپٹی ہوئی شریک ہوتی تھیں، اور نماز پوری کر کے اپنے گھروں کو لوٹتی تھیں تو اندھیرے کی وجہ سے ان کو کوئی نہیں پہچانتا تھا)۔

۱۶- ظہر کا مستحب وقت: حنفیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز ظہر میں گرمی میں ابراد اور سردی کے زمانے میں تعجیل افضل ہے، البتہ بدلی کے دن میں مؤخر کی جائے گی[2]۔

ظہر میں "ابراد" کا مطلب یہ ہے کہ اس کو یہاں تک مؤخر کیا جائے کہ گرمی کی شدت کم ہوجائے، اور مسجد جانے والے دیواروں کے سایہ میں چل سکیں، تاخیر اس لئے افضل ہے کہ فرمان نبوی ہے: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم"[3] (ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کے سانس کی وجہ سے ہے)۔

نیز اس لئے کہ تاخیر میں جماعت کثیر ہوتی ہے، اور تعجیل میں جماعت قلیل ہوتی ہے، لہذا تاخیر افضل ہے، البتہ جاڑے کے موسم میں ظہر میں تعجیل مستحب ہے، کیونکہ اول وقت میں نماز اللہ کو پسند ہے، اور تعجیل سے کوئی مانع نہیں، اس لئے کہ گرمی میں ظہر میں تعجیل سے مانع مصلیوں کو پہنچنے والی تکلیف تھی جو تقلیل جماعت کا سبب ہے، اور یہ مانع جاڑے کے موسم میں ظہر میں نہیں، لہذا تعجیل افضل ہے، ہاں بادل والے دن میں اس ڈر سے کہ نماز وقت سے پہلے نہ پڑھ لی جائے، ظہر میں تاخیر کی جائے گی[4]۔

---

(۱) حدیث: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر ......" کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا: اس کی روایت اصحاب سنن نے کی، اور کئی ایک نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۲۹۴ طبع استنبول، تحفۃ الاحوذی ۱/ ۴۷۷، ۴۷۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، فتح الباری ۲/ ۵۵ طبع السلفیہ)۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی رص ۹۸، ابن عابدین ۱/ ۲۴۸ طبع اول، بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۵۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۷۳، الاتاج ۱/ ۳۸۷، ۳۷۹، المغنی ۱/ ۴۰۵۔

(۱) حدیث عائشہ: "كن نساء المؤمنات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) اوقات نماز کے بارے میں حنفیہ وحنابلہ کے مذکورہ مراجع۔

(۳) حدیث: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم......" کی تخریج (فقرہ ۸ میں) گذر چکی ہے۔

(۴) کمیٹی کی نظر میں یہ اس وقت ہے جب کہ صحیح وقت معلوم کرنے کا ذریعہ مثلاً گھڑیاں وغیرہ نہ ہوں۔

مالکیہ کے یہاں گرمی وسردی ہر ایک میں تعجیل افضل ہے، الا یہ کہ جماعت کا منتظر ہو، تو چوتھائی قد تک سایہ کے پہنچنے تک تاخیر مستحب ہے، اور سخت گرمی میں سایہ کے نصف قد تک پہنچنے تک تاخیر مستحب ہے[1]۔

چوتھائی قد اور نصف قد (جہاں تک مالکیہ کے یہاں تاخیر مستحب ہے) سے مراد ایک مثل کا چوتھائی یا اس کا نصف ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھ رہا ہے تو تعجیل کرے، اور اگر جماعت کے ساتھ پڑھنا ہے تو یہاں تک مؤخر کرے کہ دیواروں کا اتنا سایہ ہوجائے کہ جماعت میں شرکت کے لئے آنے والا اس میں چل سکے بشرطیکہ وہ گرم ملک مثلاً حجاز میں ہو[2]۔

۱۷- عصر کا مستحب وقت: حنفیہ[3] کے نزدیک سورج میں تبدیلی آنے سے پہلے تک عصر کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يؤخر العصر مادامت الشمس بيضاء نقية....."[4] (حضور ﷺ عصر کو اس وقت تک مؤخر کرتے تھے جب تک سورج سفید اور صاف رہے) اور اس لئے بھی تاکہ اس سے پہلے نفل پڑھ سکے، کیونکہ عصر کے بعد نفل مکروہ ہے۔

جمہور فقہاء کے یہاں عصر میں تعجیل مستحب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله"[1] (نماز کا اول وقت اللہ کو پسند ہے، اور آخر وقت میں نماز اللہ کا عفو ہے)۔

۱۸- مغرب کا مستحب وقت: ہمارے علم میں فقہاء کے یہاں بالاتفاق اس میں تعجیل مستحب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "لاتزال أمتي بخير أوقال على الفطرة- مالم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم"[2] (میری امت بھلائی کے ساتھ یا فرمایا: فطرتِ اسلام پر رہے گی جب تک کہ مغرب کو اس وقت تک مؤخر نہ کرے، جب ستارے گھنے ہوجائیں)۔ اور بدلی کے دن میں اس ڈر سے کہ کہیں وقت سے پہلے نہ پڑھ لی جائے، مؤخر کرنا مستحب ہے[3]۔

۱۹- عشاء کا مستحب وقت: حنفیہ کے نزدیک تہائی رات سے پہلے تک عشاء کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "لو لا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه"[4] (اگر اپنی امت پر مجھے شاق ہونے کا اندیشہ نہ ہوتا تو

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۷۳۔

(۲) الاتحاف ۱/ ۳۹۸، ۳۹۹۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۴۶، ۲۴۷۔

(۴) حدیث: "إن النبي ﷺ كان يؤخر العصر مادامت الشمس بيضاء نقية....." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور انہوں نے اور منذری نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے (عون المعبود ۱/ ۱۵۸ طبع ہندستان، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۱/ ۲۴۰ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۱) حدیث: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله" کی روایت ترمذی اور بیہقی نے بطریق یعقوب بن ولید مدنی کی ہے، بیہقی نے کہا: یہ حدیث حضرت یعقوب بن ولید مدنی کے ذریعہ سے معروف ہے اور یعقوب منکر الحدیث ہے، یحیی بن معین نے اس کو ضعیف اور امام احمد نے اس کو جھوٹا کہا ہے اور تمام حفاظ نے اس پر حدیث وضع کرنے کا الزام لگایا ہے۔ یہ حدیث دوسری اسانید سے جن میں سب کی سب ضعیف ہیں، مروی ہے (سنن ترمذی ۱/ ۳۲۱ طبع الحلبی، السنن الکبری للبیہقی ۱/ ۴۳۵ طبع ہندستان، نصب الرایہ ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳)۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخير......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے ابوداؤد نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند حسن ہے (عون المعبود ۱/ ۱۶۱ طبع ہندوستان، جامع الاصول ۵/ ۲۳۳)، نیز دیکھئے: مذکورہ سابقہ مراجع۔

(۳) مذکورہ مراجع، نیز البدائع ۱/ ۱۲۳، المغنی ۱/ ۳۱۹۔

(۴) حدیث: "لو أن أشق......" کی تخریج فقرہ/ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

عشاء کو تہائی یا نصف رات تک مؤخر کردیتا)۔ اور نصف رات تک تاخیر مباح، اور نصف کے بعد مکروہ تحریمی ہے۔

حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی وہ ہے جس کی سزا فرض نماز چھوڑ نے والے کی سزا سے کم ہو یعنی واجب کو قصداً چھوڑ دینے سے مکروہ تحریمی کا وقوع ہوتا ہے۔

بارش یا ٹھنڈک کے خیال سے بدلی والے دن میں عشاء کی نماز میں تعجیل مستحب ہے، کیونکہ بارش اور ٹھنڈک تقلیل جماعت کا سبب ہے۔ حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر مصلین پر شاق نہ ہو، تو عشاء کو آخر وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "لولا أن أشق علی أمتي....." حدیث قریب ہی گزر چکی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مستحب اوقات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

واجب اور مسنون نمازوں کے اوقات:

۲۰ - واجب نمازیں (فرض کے علاوہ) جن کا متعین وقت ہے، یہ ہیں: وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور عیدین کی نماز۔

الف - وتر: امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر اور عشاء کا وقت ایک ساتھ یعنی شفق ابیض کے ختم ہونے سے شروع ہوتا ہے، لیکن وتر کی نماز عشاء سے پہلے نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ دونوں کے درمیان ترتیب لازم ہے، صاحبین کے نزدیک وتر کا وقت نماز عشاء کے بعد شروع ہوتا ہے، اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے [1]۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل عقلی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی عشاء کی نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ فجر طلوع ہوجائے، تو وتر اور عشاء کی قضا بالاتفاق لازم ہے، اگر وتر کا وقت عشاء کے بعد ہوتا تو وتر کی قضا لازم نہ ہوتی، کیونکہ اس کا وقت ہی نہیں ہوا، اس لئے کہ اس کا وقت نماز عشاء کے بعد ہے اور اس نے عشاء پڑھی ہی نہیں، اور یہ محال ہے کہ عشاء پڑھے بغیر نماز وتر کے ساتھ اس کا ذمہ مشغول ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء اور وتر کا وقت ایک ہے۔

جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله زادكم صلاة، فصلوها فيما بين العشاء إلى صلاة الصبح: الوتر، الوتر" [1] (اللہ نے تمہارے لئے ایک نماز کا اضافہ کیا، تم اس کو عشاء اور نماز صبح کے درمیان پڑھو: یہ نماز وتر ہے، وتر ہے)۔ اور حدیث میں موجود لفظ "بین" سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر عشاء کے بعد ہے۔

جمہور اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اختلاف حقیقی ہے، ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ بھول کر عشاء کی نماز وضو کے بغیر پڑھی، پھر وضو کر کے وتر پڑھی، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے عشاء کی نماز بغیر وضو کے پڑھی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عشاء دوبارہ پڑھے، وتر نہیں، اس لئے کہ اس نے عشاء بغیر وضو کے پڑھی، وتر کو نہیں دہرائے گا، کیونکہ اس نے وتر اپنے وقت میں وضو کے ساتھ پڑھی، جب کہ جمہور کے نزدیک عشاء اور وتر دونوں دوبارہ پڑھے، وتر کا اعادہ اس لئے کہ وقت سے پہلے پڑھی اور عشاء اس لئے کہ بغیر وضو کے پڑھی [2]۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۸۸، ابن عابدین ۱/۲۴۱، ۲۴۷، جواہر الاکلیل ۱/۵۷، قلیوبی ۱/۲۱۳، المغنی ۲/۱۶۱۔

(۱) حدیث "إن الله زادكم صلاة فصلوها فيما بين العشاء إلى صلاة الصبح: الوتر الوتر......" کے متعدد طرق ہیں، ایک طریق امام احمد اور طبرانی کے یہاں بروایت ابو بصرہ غفاری المعجم الکبیر میں ہے، ہیثمی نے کہا: امام احمد کے یہاں اس کی دو سندیں ہیں، ان میں ایک سند کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے امام احمد کے شیخ علی بن اسحاق سلمی کے جو ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۲/۲۳۹ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، نصب الرایہ ۲/۱۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۷۲۔

وتر کا آخر وقت طلوعِ فجر صادق ہے، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، اس کی دلیل حدیثِ بالا: "إن الله زادكم صلاة....."[1] ہے۔

ب-نمازِ عیدین: ان کا وقت آفتاب کے طلوع اور ایک یا دو نیزہ کے بقدر اوپر بلند ہونے کے بعد ہے، مقامات کے اعتبار سے ان کا وقت الگ الگ ہوتا ہے، ان کا آخر وقت زوال تک ہے، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۲۱-وہ سنتیں جن کے لئے اوقات متعین ہیں اور جن کو سنن مؤکدہ کہتے ہیں اور جو روزانہ مطلوب ہیں، یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک دن، رات میں بارہ رکعات ہیں: فجر سے پہلے دو رکعتیں، ظہر سے پہلے چار رکعتیں اور اس کے بعد دو رکعتیں، مغرب کے بعد دو رکعتیں، عشاء کے بعد دو رکعتیں اور جمعہ کے دن چار فرض سے پہلے اور چار اس کے بعد، اس طرح جمعہ کے دن دوسرے ایام کے برخلاف کل تعداد چودہ رکعتیں ہوجائیں گی، کیونکہ روزانہ بارہ رکعتیں مطلوب ہیں۔

ان سنتوں کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے: "من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة: ركعتين قبل الفجر، وأربع قبل الظهر، وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء"[2] (جو دن و رات میں بارہ رکعتیں پابندی سے پڑھے اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا: فجر سے پہلے دو، ظہر سے پہلے چار اور اس کے بعد دو، مغرب کے بعد دو اور عشاء کے بعد دو)۔

جمعہ کے بعد کی چار رکعتوں کی دلیل یہ حدیث ہے: "من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا"[1] (تم میں سے جو جمعہ کے بعد نماز پڑھے تو چار رکعتیں پڑھے)۔

امام مالک کے نزدیک مطلوب فجر کی دو رکعتیں ہیں، انہوں نے فرمایا: ظہر سے پہلے اور اس کے بعد، عصر سے پہلے اور مغرب وعشاء کے بعد نفل کی تاکید آئی ہے، لیکن ان کی کوئی حد نہیں، مذہب پر عمل کے لئے دو رکعتیں کافی ہیں۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں مسنون نمازیں دس رکعات ہیں: صبح سے پہلے دو، ظہر سے پہلے دو اور اس کے بعد دو، اور مغرب وعشاء میں سے ہر ایک کے بعد دو[2]، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: "حفظت عن رسول الله ﷺ عشر ركعات: ركعتين قبل الظهر، وركعتين بعده، وركعتين بعد المغرب في بيته، وركعتين بعد العشاء في بيته وركعتين قبل صلاة الصبح"[3] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے دس رکعتیں یاد کی ہیں: ظہر سے پہلے دو اور اس کے بعد دو، مغرب کے بعد دو رکعتیں اپنے گھر میں اور دو رکعتیں عشاء کے بعد اپنے گھر میں اور صبح کی نماز سے قبل دو رکعتیں)۔

۲۲-مندوب حنفیہ کے یہاں: عصر سے پہلے چار، عشاء کے پہلے

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) حدیث: "من ثابر على ثنتي عشرة ركعة....." کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی)، اور نسائی (۳/ ۲۶۰، ۲۶۱ طبع المطبعۃ المصریہ) اور ابن ماجہ (۱/ ۳۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور بقول مبارکپوری اور شعیب ارناؤوط اس کی اسناد حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۴۶۷ شائع کردہ سلفیہ، شرح السنہ بتحقیق شعیب ارناؤوط ۳/ ۴۴۳)، اور اس باب میں حضرت ام حبیبہ، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابوموسیٰ اور حضرت ابن عمر کی روایت ہے، ترمذی نے کہا: حدیث ام حبیبہ بطریق عنبسہ، حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث "من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا....." کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے دیکھئے: البدائع ۱/ ۲۸۴۔

(۲) التاج ۱/ ۳۹۰، ۳۹۱، المغنی ۱/ ۶۲۷، بلغۃ السالک ۱/ ۱۷۷۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "حفظت عن رسول الله ﷺ عشر ركعات....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور بعد چار، اور مغرب کے بعد چھ رکعتیں ہیں[1]۔ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ غیر مؤکدہ یہ ہے کہ ظہر سے پہلے اور اس کے بعد دو رکعتوں کا اضافہ کرے، اور عصر سے پہلے چار اور عشاء سے پہلے دو مندوب ہیں، ان کی تفصیل اور بقیہ مذاہب کی رائے کے لئے ''باب نوافل'' میں مندوب نمازوں کا بیان دیکھئے۔

مکروہ اوقات

اول: مکروہ اوقات جن کا سبب خود وقت میں ہے:

مکروہ اوقات کی تعداد:

۲۳ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ان کی تعداد تین ہے، طلوع آفتاب کے وقت یہاں تک کہ ایک یا دو نیزہ کے برابر بلند ہوجائے، استواء شمس کے وقت یہاں تک کہ زوال ہوجائے، آفتاب کے زرد پڑنے کے وقت جب اس پر نگاہ ٹھہرتی ہے، یہاں تک کہ غروب ہوجائے، شافعیہ نے مکہ میں نماز کو اور جمعہ کے دن نماز کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے، جیسا کہ آئے گا[2]۔

یہ اوقات مکروہ اس لئے ہیں کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان، طلوع کے وقت، استواء کے وقت اور زرد پڑنے کے وقت ہوتا ہے، ان اوقات میں نماز پڑھنا آفتاب پرستوں سے مشابہت ہوگی، کیونکہ وہ انہی اوقات میں اس کو پوجتے ہیں، اس لئے ان اوقات میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کی دلیل مؤطا مالک اور سنن نسائی کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها،

(۱) البدائع ۱/ ۲۹۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۴۶، المغنی ۱/ ۵۳۷، البجیری علی الاقناع ۲/ ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ثم إذا استوت قارنها فإذا زالت فارقها فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات"[1] (آفتاب طلوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ شیطان کی سینگ ہوتی ہے، پھر جب وہ بلند ہوجاتا ہے تو شیطان اس سے جدا ہوجاتا ہے، پھر استواء کے وقت اس کے سامنے آجاتا ہے، پھر زوال کے بعد اس سے علاحدہ ہوجاتا ہے، اور جب آفتاب غروب کے قریب ہوتا ہے تو شیطان اس کے سامنے آجاتا ہے، اور جب غروب ہوجاتا ہے تو علاحدہ ہوجاتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان اوقات میں نماز سے منع فرمایا ہے)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ اوقات دو ہیں: طلوع کے وقت اور زرد پڑنے کے وقت۔ اور استواء کے وقت ان کے یہاں نماز مکروہ نہیں، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل اہل مدینہ کا عمل ہے، اہل مدینہ استواء کے وقت نماز پڑھتے تھے اور ان کا عمل امام مالک کے یہاں حجت ہے، کیونکہ یہی رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا وطن ہے، انہی کے درمیان وحی نازل ہوتی تھی، اگر عقبہ بن نافع کی حدیث صحیح ہوتی جس کا ذکر آگے کیا جائے گا اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ استواء کے وقت نماز ممنوع ہے تو اہل مدینہ اس پر ضرور عمل کرتے[2]۔

شافعیہ کے یہاں تینوں اوقات مکروہ ہیں، لیکن مکہ میں اور جمعہ کے دن استواء کا وقت مکروہ نہیں، مکہ کے بارے میں دلیل حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے: "يا بني عبدمناف لا تمنعوا أحدا

(۱) حدیث: "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان....." کی روایت امام مالک نے اپنی کتاب الموطا میں کی ہے اور الفاظ بھی انہی کے ہیں۔ سنن نسائی و ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے اور حافظ بوصیری نے کہا: اس کی سند مرسل ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں (الموطا ۱/ ۲۱۹ طبع الحلبی، سنن نسائی ۱/ ۲۷۵، سنن ابن ماجہ ۱/ ۳۹۷ طبع الحلبی)۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۳۔

طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار"[1] (اے عبد مناف کی اولاد! کسی کو دن یا رات میں جس وقت چاہے اس گھر کا طواف یا نماز پڑھنے سے نہ روکو)۔

استواء کے وقت جمعہ کے دن کے بارے میں وجہ یہ ہے کہ مسلمان حضرت عمرؓ کی خلافت میں استواء کے وقت نماز پڑھتے تھے، تا آنکہ حضرت عمر خطبہ کے لئے نکلتے، اوران پر نکیر نہیں کرتے۔

۲۴- ان اوقات میں مطلق نفل مکروہ ہے، اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں معلوم ہوتا، البتہ سنتوں کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کراہت کے قائل ہیں[2]، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامر کی روایت میں ہے کہ "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب، أى حين تميل-حتى تغرب"[3] (تین اوقات ایسے ہیں جن میں نماز پڑھنے سے یا اپنے مردوں کو دفن کرنے سے ہم کو رسول اللہ ﷺ منع فرماتے تھے: جس وقت سورج روشن ہوکر طلوع ہورہا ہو یہاں تک کہ بلند ہوجائے، ٹھیک دوپہر کے وقت یہاں تک کہ سورج ڈھل جائے، اورجس وقت سورج مائل بہ غروب ہو یہاں تک کہ غروب ہوجائے)۔ مردوں کو دفن کرنے سے مراد نماز جنازہ ہے، تدفین نہیں، کیونکہ تدفین ان اوقات میں مکروہ نہیں۔

امام مالک سے دوروایتیں ہیں: ایک روایت میں ان اوقات میں سنتیں مباح ہیں، البتہ تحیۃ المسجد ان کے نزدیک مکروہ ہے، دوسری روایت میں ان اوقات میں علی الاطلاق سنتیں مکروہ ہیں

امام مالک کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض دلیلیں ہیں جن میں تطبیق ممکن ہے، پہلی دلیل حضرت عقبہ کی مذکورہ حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اوقات میں نماز کوئی بھی ہو، مکروہ ہے، دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل فليصلها إذا ذكرها"[1] (اگر تم میں سے کوئی نماز سے سوتا رہ جائے یا اس سے غافل ہوجائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت بھی یاد آئے اس وقت پڑھنا جائز ہے۔ ابن رشد نے ان دونوں حدیثوں میں اس طور پر تطبیق دینے کا اشارہ دیا ہے کہ حدیث عقبہ میں ممنوع نمازوں میں سے سنتوں کو مستثنی کرلیں، اور یہ نہی وممانعت فرائض پر مرکوز ہو، سنتیں ممنوع نہ ہوں۔

امام مالک کی دوسری روایت (ان اوقات میں سنتوں کی کراہت) کی دلیل حدیث عقبہ ہے جس سے ان اوقات میں علی الاطلاق نماز کی کراہت معلوم ہوتی ہے[2]۔

شافعیہ نے نماز کسوف اور تحیۃ المسجد کو اس صورت میں جائز قرار دیا ہے جب کہ تحیۃ المسجد پڑھنے کی غرض سے مسجد میں نہ آیا ہو، مثلاً کسی ضرورت سے گیا اور تحیۃ المسجد پڑھ لی[3]۔

حنابلہ نے طواف کی دو رکعتوں کو جائز قرار دیا ہے۔

---

(۱) الجیری علی الاقناع ۲/۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حدیث: "يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف ......" کو ترمذی اور بغوی نے بروایت جبیر بن مطعم روایت کیا ہے اور دونوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ترمذی ۳/۲۲۰ طبع الحلبی، شرح السنہ ۳/۳۳۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث عقبہ بن عامر: "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/۵۶۸، ۵۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) اس کی روایت مسلم (۱/۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۵۳۔

(۳) الجیری علی الاقناع ۲/۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲۵- ان اوقات میں فرض اور واجب نمازوں کا حکم: حنفیہ کے یہاں ان اوقات میں قضا نماز پڑھنی جائز نہیں، اس کی دلیل حضرت عقبہ کی مذکورہ حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اوقات میں علی الاطلاق نماز مکروہ ہے۔

اگر جنازہ غیر مکروہ وقت میں تیار ہوجائے پھر بلا کسی عذر کے نماز کو مکروہ وقت تک مؤخر کردیا تو نماز جنازہ جائز نہیں۔ اگر آیت سجدہ غیر مکروہ وقت میں پڑھی یا سنی جائے اور سننے یا پڑھنے والا اس کا سجدہ مکروہ وقت میں کرے تو جائز نہیں، ہاں اگر جنازہ مکروہ وقت میں تیار ہوجائے اور اسی وقت نماز پڑھ لی جائے تو کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔

اسی طرح اگر آیت سجدہ مکروہ وقت میں پڑھی جائے اور پڑھنے یا سننے والے نے اسی وقت اس کا سجدہ کرلیا تو کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔

غیر مکروہ وقت میں تیار شدہ جنازہ کی نماز دیر سے مکروہ وقت میں پڑھی گئی تو صحیح نہیں، اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل حضرت عقبہ کی سابقہ حدیث ہے، اور کراہت کے ساتھ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے صحیح ہونے کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ جو ناقص وقت میں واجب ہو وہ کراہت کے ساتھ ناقص وقت میں ادا ہوجائے گی، اور جو کامل وقت میں واجب ہو وہ ناقص وقت میں ادا نہیں ہوگی، اور اسی وجہ سے اس دن کی عصر کراہت کے ساتھ صحیح ہے اگر اصفرار شمس کے وقت ادا کرے، اس لئے کہ وہ ناقص وقت میں واجب ہوئی ہے، تو جیسی واجب ہوئی ہے ویسی ہی ادا کردی لیکن کل کی عصر آج بوقت اصفرار درست نہیں، اس لئے کہ وہ کامل وقت میں واجب ہوئی ہے، لہذا ناقص وقت میں ادا نہ ہوگی[1]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۰۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ان تینوں اوقات میں قضا نماز جائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها"[1] (تم میں سے اگر کوئی نماز سے سوتا رہ جائے یا اس سے غافل ہوجائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا نماز جس وقت یاد آجائے جائز ہے۔

دوم: وہ اوقات جن کی کراہت خارجی امر کی وجہ سے ہو:

۲۶- یہ جیسا کہ شرنبلالی نے لکھا ہے دس اوقات ہیں، ابن عابدین نے اس کو تیس سے زیادہ مواضع تک پہنچایا ہے جن میں اہم یہ ہیں:[2]

پہلا وقت: نماز صبح سے قبل:

۲۷- جمہور فقہاء کے نزدیک نماز صبح سے پہلے سنت فجر کے علاوہ کوئی نفل مکروہ ہے۔ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی کی عادت وتر رات میں پڑھنے کی تھی اور وہ اس کو نہ پڑھ سکا یہاں تک کہ فجر طلوع ہوگئی، تو اس وقت وتر پڑھ سکتا ہے۔

نماز صبح سے قبل نفل کی کراہت پر جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ليبلغ شاهدكم غائبكم ولا تصلوا بعد الفجر إلا سجدتين"[3] (حاضر غیر حاضر کو پہنچادے اور (طلوع) فجر کے بعد صرف دو رکعتیں پڑھو)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۲۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۷۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۵۴۔

(۳) حدیث: "ليبلغ شاهدكم غائبكم، ولا تصلوا بعد الفجر إلا سجدتين" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں اور ترمذی

یعنی طلوعِ فجر کے بعد فجر کی دو رکعتوں کے علاوہ کوئی نماز نہیں[1]۔

دوسرا وقت: نمازِ صبح کے بعد:

۲۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازِ صبح کے بعد نفل مطلق (جس کا کوئی سبب نہ ہو) مکروہ ہے[2]، کیونکہ بخاری و مسلم کی روایت میں ہے: "لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس" (نمازِ عصر کے بعد کوئی نماز نہیں یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوجائے، اور نمازِ صبح کے بعد کوئی نماز نہیں یہاں تک کہ سورج طلوع ہوجائے)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر نماز جس کا کوئی سبب ہو مثلاً نماز کسوف، نماز استسقاء اور طواف جائز ہے، خواہ قضا ہو، فرض ہو یا نفل، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھیں، اور فرمایا: "هما اللتان بعد الظهر"[1] (یہ ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں)۔

حنابلہ کے یہاں نمازِ فجر کے بعد سنتِ فجر جائز ہے اگر اس کو بھول گیا تھا، اور نمازِ فجر کے بعد ہی یاد آئی، کیونکہ قیس بن فہد کی روایت میں ہے کہ: "خرج رسول الله ﷺ فأقيمت الصلاة، فصليت معه الصبح، فوجدني أصلي فقال: مهلا يا قيس أصلاتان معا؟ قلت يا رسول الله إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر، قال: فلا إذن"[2] (حضور ﷺ نکلے اور نماز شروع ہوگئی۔ میں نے آپ کے ساتھ نمازِ صبح پڑھی، پھر آپ نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا: قیس! ٹھہرو، کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، آپ نے فرمایا: تب کوئی حرج نہیں)۔ حضور ﷺ کو خیال ہوا تھا کہ وہ صبح کی نماز آپ کے ساتھ پڑھنے کے بعد دوبارہ پڑھ رہے ہیں، تو آپ نے ان پر نکیر کی، لیکن جب آپ کو معلوم ہوگیا کہ وہ سنتِ فجر پڑھ رہے ہیں تو آپ نے کچھ نہیں فرمایا، نیز اس لئے کہ آپ نے ظہر کی سنت کی قضا عصر کے بعد کی، اور فجر کی سنت اسی کے معنی میں ہے[3]۔

تیسرا وقت: نمازِ عصر کے بعد:

۲۹ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عصر کی نماز کے بعد مطلق

= نے بحوالہ حضرت ابن عمرؓ اس کی روایت کی ہے۔ ترمذی نے کہا: حضرت ابن عمر کی حدیث غریب ہے ہمیں اس کا علم صرف قدامہ بن موسی کے واسطہ سے ہے اور ان سے کئی ایک نے روایت کیا ہے، اور الزیلعی نے قدامہ بن موسی کے علاوہ حدیث کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں اور کہا: ان سے ترمذی کے قول "لا نعرفه إلا من حديث قدامة" پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔
اس کی دلیل بخاری و مسلم میں (الفاظ مسلم کے ہیں) حضرت حفصہ کی یہ روایت ہے کہ: "كان رسول الله ﷺ إذا طلع الفجر لا يصلي إلا ركعتين خفيفتين"، اور اسی کو ابن حبان نے (جیسا کہ الزیلعی نے کہا) ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "كان إذا طلع الفجر لا يصلي إلا ركعتي الفجر"۔ (سنن ابی داؤد ۲/ ۵۸ طبع استنبول، سنن ترمذی ۲/ ۲۷۹، ۲۸۰ طبع الحلبی، فتح الباری ۳/ ۵۸ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۵۰۰ طبع الحلبی، نصب الرایہ ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶)۔

(۱) اللباب شرح مختصر القدوری ۱/ ۵۰ طبع الازہریہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۴، الاقناع ۲/ ۱۱۰، المغنی ۱/ ۷۲۴، بلغۃ السالک ۱/ ۷۷۔
(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۱۰۱۔ حدیث کی روایت بخاری (۳/ ۱۰۵) نے کی ہے۔
(۲) حدیث قیس بن فہد: "خرج رسول الله ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۸۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۲۷۴، ۲۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
(۳) المغنی ۱/ ۷۵۷۔

نفل مکروہ ہے، کیونکہ بخاری ومسلم کی روایت میں ہے کہ "لا صلاة بعد صلاة العصر"(۱) (عصر کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں)۔

حنابلہ کے نزدیک عصر کے بعد ظہر کی سنت کی قضا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ظہر کی سنت عصر کے بعد پڑھی (۲)۔

چوتھا وقت: نمازِ مغرب سے قبل:

۳۰- حنفیہ ومالکیہ کے یہاں نمازِ مغرب سے پہلے نفل مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "بين كل أذانين صلاة إلا المغرب"(۳) (سوائے مغرب کے ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے)۔ دو اذانوں سے مراد: اذان اور اقامت ہے، چنانچہ اذانِ صبح اور اقامت صبح کے درمیان سنت فجر ہے، اذانِ ظہر واقامت ظہر کے درمیان ظہر سے پہلے والی سنت ہے، اذانِ عصر اور اقامت عصر کے درمیان حنفیہ کے یہاں چار رکعات مندوب ہیں اور اذان عشاء اور اس کی اقامت کے درمیان حنفیہ کے نزدیک چار رکعات مندوب ہیں، سوائے مغرب کے، کیونکہ اس کا وقت کم ہے۔

شافعیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق جیسا کہ نووی نے کہا مغرب سے قبل دو رکعتیں سنت ہیں، کیونکہ ابوداؤد کی روایت میں ہے: "صلوا قبل صلاة المغرب ركعتين"(۱) (نمازِ مغرب سے قبل دو رکعتیں پڑھو)۔ اور حنابلہ نے کہا: یہ دو رکعتیں جائز ہیں، سنت نہیں (۲)۔

اسی طرح ان کا استدلال مسلم شریف میں مروی حضرت انس بن مالک کی اس روایت سے ہے کہ "كنا بالمدينة فإذا أذن المؤذن لصلاة المغرب ابتدروا السواري،(۳) فيركعون ركعتين ركعتين حتى إن الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب أن الصلاة قد صليت من كثرة من يصليهما"(۴) (ہم مدینہ میں تھے، جب مؤذن مغرب کی اذان دیتا تو لوگ ستونوں کی طرف دوڑ پڑتے اور دو دو رکعتیں پڑھتے حتی کہ اجنبی آدمی مسجد میں داخل ہوتا تو سمجھتا کہ نماز ہو چکی ہے، کیونکہ ان دو رکعتوں کے پڑھنے والوں کی کثرت تھی)۔

پانچواں وقت: خطیب کے نکلنے کے وقت سے نماز سے فارغ ہونے تک:

۳۱- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اگر خطیب منبر کی طرف نکل آئے تو نفل مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "إذا قلت

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۱۱۔

(۲) المغنی ۱/ ۸۵۷۔

(۳) حدیث "بين كل أذانين صلاة إلا المغرب....." کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے اپنی اپنی سنن میں بطریق حیان بن عبید اللہ عدوی بروایت حضرت بریدہ ان الفاظ میں کی ہے: "إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا المغرب"۔ اس کو بزار نے اپنی مسند میں روایت کرکے کہا: ہمیں معلوم نہیں کہ حضرت ابن بریدہ سے حیان بن عبید اللہ کے علاوہ کسی نے روایت کی، اور وہ اہل بصرہ میں سے ایک مشہور شخص ہیں، ان میں کوئی حرج نہیں (السنن الکبری للبیہقی ۲/ ۴۷۴ طبع ہندوستان، نصب الرایہ ۲/ ۱۴۰، عمدۃ القاری ۵/ ۱۳۸ طبع المنیریہ)۔

(۱) حدیث کی روایت امام بخاری (۳/ ۵۹) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، المغنی ۲/ ۱۲۹۔

(۳) یعنی ہر شخص دو رکعتیں پڑھنے کے لئے مسجد کے کسی ستون کے پاس تیزی سے چلا جاتا تھا۔

(۴) المغنی ۱/ ۱۶۶ کی حدیث: "كنا بالمدينة، فإذا أذن المؤذن لصلاة المغرب....." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۵۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

لصاحبک: أنصت –والإمام یخطب– فقد لغوت"[۱] (جس وقت امام خطبہ دے رہا ہے اگر تم نے اپنے ساتھی سے کہا: چپ رہ، تو تم نے لغو کام کیا)۔ حدیث سے معلوم ہوا کہ دوسرے کو خاموش رہنے کا حکم دینا لغو اور ممنوع کلام ہے، جب خاموشی کا حکم دینا حالانکہ وہ امر بالمعروف (نیک کام) کا حکم دینا ہے، لغو اور ممنوع کلام ہوا تو نفل پڑھنا بھی لغو اور ممنوع کام ہوگا، مزید براں یہ کہ نفل پڑھنے سے خطبہ سننا (جو کہ واجب ہے) چھوٹ جائے گا، لہذا نفل کے لئے واجب کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں تحیۃ المسجد اس شخص کے لئے مستثنی ہے جو مسجد میں آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو، ان کے نزدیک دو رکعتیں پڑھنا جائز ہے[۲]، اس لئے کہ حضرت جابر کی روایت میں ہے: "جاء سلیک الغطفاني في یوم الجمعة ورسول الله ﷺ یخطب فجلس، فقال له: یا سلیک قم فارکع رکعتین وتجوز فیهما"[۳] (سلیک غطفانی جمعہ کے دن آئے، رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، وہ بیٹھ گئے، تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: سلیک! اٹھو اور مختصراً دو رکعتیں پڑھ لو)۔

چھٹا وقت: اقامت کے وقت:

۳۲- حنفیہ کے یہاں فرض نمازوں کی اقامت کے وقت نفل مکروہ

(۱) حدیث: "إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة: أنصت والإمام یخطب فقد لغوت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۳، البجیرمی ۱/ ۱۸۹، المغنی ۲/ ۳۱۹ طبع ریاض۔

(۳) حدیث جابر: "جاء سلیک الغطفاني......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۵۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے، البتہ فجر کی سنت مکروہ نہیں اگر جماعت چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر جماعت کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو سنت چھوڑ دے گا، اس وقت نفل کی کراہت اس لئے ہے کہ فرمانِ نبوی ہے: "إذا أقیمت الصلاة فلا صلاة إلا المکتوبة"[۱] (جب نماز کھڑی ہو جائے تو فرض کے علاوہ کوئی نماز نہیں)۔ فجر کی سنت اس حدیث سے مستثنی ہے، کیونکہ وہ سب سے زیادہ تاکیدی سنت ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام صبح کی نماز پڑھا رہا ہو اور اس وقت کوئی مسجد میں آئے تو وہ امام کے ساتھ نماز میں شریک ہو جائے، اور سنتِ فجر چھوڑ دے، اور اگر مسجد سے باہر ہو اور ڈر ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت چھوٹ جائے گی تو سنتِ فجر چھوڑ دے اور طلوعِ آفتاب کے بعد اس کی قضا کرے، اور اگر یہ ڈر نہ ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت چھوٹ جائے گی تو مسجد سے باہر سنتِ فجر پڑھے[۲]۔

مسجد کے اندر اور باہر میں فرق یہ ہے کہ اگر مسجد کے اندر رہتے ہوئے سنتِ فجر پڑھے گا، جب کہ امام فجر پڑھا رہا ہے تو ایک جگہ میں دو نمازیں ایک ساتھ ہوں گی، تو یہ امام کے ساتھ اختلاف کرنے والا ہوگا، کیونکہ وہ نفل پڑھ رہا ہے اور امام فرض پڑھا رہا ہے، اور یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: کچھ لوگوں نے اقامت سنی، اور اٹھ کر نماز پڑھنے لگے، رسول اللہ ﷺ ان کے پاس تشریف لائے اور فرمایا: "أصلاتان معا؟ أصلاتان معا؟" (کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟) اور یہ نمازِ صبح میں سنتِ فجر کا واقعہ ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "إذا أقیمت الصلاة فلا صلاة إلا المکتوبة" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۴۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۹۔

(۳) حدیث ابی سلمہ بن عبدالرحمن: "سمع قوم الإقامة فقاموا یصلون......" کی روایت امام مالک نے اپنی کتاب الموطا میں کی ہے حضرت ابن عبدالبر

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں نماز کھڑی ہونے کے بعد کسی نفل کو خواہ سنت مؤکدہ ہو، شروع نہیں کرے گا، اگر شروع کردے تو وہ نماز نہیں ہوگی، فجر اور دوسری تمام سنتیں اس میں برابر ہیں، اس کی دلیل سابق حدیث ہے [۱]۔

ساتواں وقت: نماز عید کے پہلے اور اس کے بعد:

۳۳- حنفیہ کے نزدیک نماز عید سے پہلے گھر اور مسجد میں نفل مکروہ ہے، اور نماز کے بعد مسجد میں نفل مکروہ ہے گھر میں نہیں، حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ كان لا يصلي قبل العيد شيئا، فإذا رجع إلى المنزل صلى ركعتين'' [۲] (حضور ﷺ عید سے پہلے کوئی نماز نہیں پڑھتے تھے، اور جب گھر واپس آتے تو دو رکعتیں پڑھتے تھے)۔

حنابلہ کے یہاں نماز عید کے پہلے اور اس کے بعد نفل مکروہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک عید سے قبل اور اس کے بعد عیدگاہ میں نفل مکروہ ہے، مسجد میں مکروہ نہیں ہے [۳]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ سورج بلند ہونے کے بعد غیر امام کے لئے نماز سے پہلے اور اس کے بعد نفل مکروہ نہیں [۱]۔

آٹھواں وقت: عرفہ ومزدلفہ میں ایک ساتھ پڑھی جانے والی دو نمازوں کے درمیان:

۳۴- فقہاء کے یہاں عرفہ میں جمع تقدیم کی جانے والی، اور مزدلفہ میں جمع تاخیر کی جانے والی دونوں نمازوں کے درمیان نفل مکروہ ہے، چنانچہ جب امام عرفات میں ظہر اور عصر کے درمیان جمع کرے، تو ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھے اور ظہر کے بعد والی سنتیں چھوڑ دے، اسی طرح مغرب اور عشاء میں جمع کرتے وقت مغرب اور عشاء کو عشاء کے وقت میں پڑھے، اور مغرب کے بعد والی سنتیں چھوڑ دے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ان دونوں کے درمیان نفل نہیں پڑھی۔

قرطبی نے کہا: دونوں نمازوں کے درمیان نماز کے علاوہ کسی اور کام کے ذریعہ فصل کرنا حضرت اسامہ بن زید کی اس حدیث سے ثابت ہے: ''أن النبي ﷺ لما جاء المزدلفة نزل فتوضأ، فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت العشاء فصلى، ولم يصل بينهما'' [۲] (جب حضور ﷺ مزدلفہ آئے تو اتر گئے اور وضو کیا اور مکمل وضو کیا، پھر نماز کی اقامت کہی گئی اور آپ نے مغرب پڑھی، پھر ہر شخص نے اپنے اونٹ کو اپنی قیام گاہ پر بٹھایا، پھر نماز عشاء کی اقامت ہوئی اور آپ نے نماز پڑھی، اور ان دونوں کے درمیان آپ نے کوئی نماز نہیں پڑھی)۔ ابن المنذر نے کہا: سنت

= نے کہا: امام مالک سے روایت کرنے والے تمام رواۃ اس حدیث کے مرسل ہونے پر متفق ہیں، اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند میں بھی شریک بن عبد اللہ بن ابی نمر ہیں جو صدوق ہیں، لیکن غلطی کرتے ہیں، البتہ اس مفہوم کی دوسری احادیث اس کے لئے شاہد ہیں (مؤطا امام مالک ۱/ ۱۲۸ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۶/ ۲۲)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۹ طبع دار المعارف، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۴ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۱/ ۴۵۹، المغنی ۲/ ۳۸۷۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ كان لا يصلي قبل العيد......'' کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا: اس کی سند حسن ہے اور حافظ بوصیری نے زوائد میں کہا: اس کی اسناد صحیح اور اس کے رجال ثقہ ہیں (سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۱۰ طبع الحلبی، فتح الباری ۲/ ۴۷۶ طبع السلفیہ)۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۱۸۹، المغنی ۲/ ۳۸۷۔

(۱) قلیوبی ۱/ ۳۰۸۔

(۲) حدیث اسامہ بن زید: ''أن النبي ﷺ لما جاء المزدلفة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

نواں وقت: جب فرض نماز کا وقت تنگ ہو:

۳۵- فرض نماز کا وقت تنگ ہو تو نفل حرام ہے۔ اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں، مثلاً ظہر کا وقت تنگ ہو اور بس اتنا وقت رہ جائے جس میں فرض نماز کی گنجائش ہے تو نفل حرام ہے، کیونکہ نفل پڑھنے میں نماز فرض کو چھوڑ کر نفل میں مشغول ہونا ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وقت کی تنگی کے ساتھ نفل اگر چہ مؤکدہ ہو، صحیح نہیں ہوگی[2]۔

بے وقت نماز کا حکم

بلا عذر نماز کو مؤخر کرنا:

۳۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلاعذر نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرنا بہت بڑا گناہ ہے، اور بندہ کی یہ کوتاہی توبہ ندامت کے بغیر معاف نہیں ہوسکتی، حضور ﷺ نے ایسا کرنے والے کو کوتاہی کرنے والا کہا ہے۔ حدیث میں ہے: "ليس في النوم التفريط، إنما التفريط في اليقظة"[3] (نیند میں کوئی کوتاہی (کمی کرنا) نہیں، کوتاہی تو صرف بیداری میں ہوتی ہے)۔

(۱) تفسیر قرطبی ۲/ ۳۲۴-۳۲۵ تفسیر آیت: فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ مسئلہ نمبر ۱۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۱، کشاف القناع ۲/ ۴۹۲، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۲۸۵، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۳۹۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۶۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۱۳، ابن عابدین ۱/ ۲۸۳، الحطاب ۲/ ۶۶۔

(۳) حدیث: "ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة......" کی

۳۷- رہا بھول کر نماز کو مؤخر کرنا: ہمارے علم کے مطابق اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس تاخیر پر بندے سے بازپرس نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] (میری امت سے خطا اور بھول ساقط ہے، اور وہ جس پر ان کو مجبور کیا گیا ہے)۔

۳۸- سونے کی وجہ سے نماز کا مؤخر ہوجانا: حدیث پاک میں ہے: "ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة، فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها"[2] (نیند میں کوتاہی نہیں، کوتاہی تو صرف بیداری میں ہے، اگر تم میں سے کوئی نماز بھول جائے یا اس سے سو جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نیند جس کی وجہ سے نماز وقت سے مؤخر ہوجائے، اس پر بندے کی گرفت نہیں ہوتی اور نہ اس کو کوتاہی کرنے والا سمجھا جاتا ہے، تعریس[3] والی رات میں حضور ﷺ کی فجر کی نماز نیند میں جاتی رہی، حضرت ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ "سرنا مع رسول الله ﷺ ليلة، فقال بعض القوم: لو عرست بنا يارسول الله ﷺ، قال: أخاف أن

= روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے الفاظ ترمذی ہی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے اصل حدیث کی روایت مسلم نے تفصیل سے کی ہے۔ (سنن ترمذی ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵ طبع الحلبی، سنن ابوداؤد ۱/ ۳۰۴ طبع عزت عبید دعاس، صحیح مسلم ۱/ ۴۷۲، ۴۷۳ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه......" کی تخریج اصطلاح "أہلیت" (ف ۳۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "ليس في النوم تفريط......" کی تخریج ف ۳۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تعریس کا معنی: مسافروں کا آخر رات میں آرام کے لئے کسی جگہ اترنا اور پھر روانہ ہوجانا ہے۔

تناموا عن الصلاة، قال بلال: أنا أوقظكم، فاضطجعوا، وأسند بلال ظهره إلى راحلته، فغلبته عيناه فنام، فاستيقظ النبي ﷺ وقد طلع حاجب الشمس فقال: يا بلال أين ماقلت؟ فقال: ما ألقيت عليّ نومة مثلها قط، قال: إن الله قبض أرواحكم حين شاء، وردّها عليكم حين شاء، يا بلال قم فأذن الناس بالصلاة، فتوضأ، فلما ارتفعت الشمس وابياضت، قام فصلى بالناس"[1] (ایک رات ہم حضور ﷺ کے ساتھ چلے، کچھ لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کچھ دیر آرام کے لئے ہمیں اترنے کی اجازت دیجئے۔آپ نے فرمایا: مجھے اندیشہ ہے کہ سونے میں تمہاری نماز چلی جائے، تو حضرت بلال نے عرض کیا: میں آپ لوگوں کو جگادوں گا، لوگ لیٹ گئے، حضرت بلال نے اپنی سواری سے ٹیک لگا لیا، ان کی آنکھ لگ گئی اور وہ سو گئے، حضور ﷺ بیدار ہوئے تو سورج کا کنارہ نکل چکا تھا، آپ نے فرمایا: بلال! تمہاری بات کہاں گئی؟ انہوں نے کہا: آج تک مجھے ایسی نیند کبھی نہیں لگی۔آپ نے فرمایا: اللہ نے جب چاہا تمہاری روحیں قبض کرلیں، اور جب چاہا ان کو تمہارے پاس واپس بھیج دیا، اے بلال! اٹھو، اذان دو۔آپ نے وضو کیا، اور جب سورج بلند اور سفید ہوگیا تو آپ اٹھے اور لوگوں کو نماز پڑھائی)، لیکن اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کو غالب گمان ہو کہ اگر سوئے گا تو اس کی نماز چھوٹ جائے گی، تو کسی کو جگانے پر مقرر کردے، حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب سے یہی سمجھ میں آتا ہے[2]، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ

(۱) حدیث ابی قتادۃ: "سرنا مع رسول الله ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۶۶، ۶۷ طبع السلفیہ)، ("بالناس" کا اضافہ صرف ابوداؤد میں ہے) اور ابوداؤد (۱/ ۳۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۴۶، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۲۳۳ اوراس کے بعد کے صفحات۔

نمازِ عشاء سے پہلے سونا مکروہ ہے، یہی امام مالک، شافعیہ اور امام احمد کا مذہب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها"[1] (حضور ﷺ عشاء کی نماز سے پہلے سونے کو اور نماز کے بعد بات کرنے کو ناپسند کرتے تھے)۔

شافعیہ کا ایک قول ہے کہ تمام اوقات میں نماز سے پہلے سونا مکروہ ہے، اور ان کے یہاں ظاہر یہ ہے کہ وقت کے داخل ہونے کے بعد سونا مکروہ ہے اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ان کے یہاں جائز ہے[2]۔

۳۹- سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے نماز کو اس کے وقت سے مقدم یا مؤخر کرنا: جمہور فقہاء کے یہاں سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے "جمع بین الصلاتین" کرنا جائز ہے[3]، اس لئے کہ بخاری ومسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: "رأيت رسول الله ﷺ إذا عجل به السير في السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء"[4] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ اگر آپ کو سفر میں چلنے کی جلدی ہوتی تو مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ پڑھتے)۔ بخاری ومسلم میں حضرت انس بن مالک کی روایت ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس-أي قبل أن تزول الشمس عن وسط السماء-أخر الظهر إلى وقت العصر، ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاغت الشمس قبل

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ يكره النوم قبلها......" کی روایت بخاری نے (الفتح ۲/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۲۴۶، شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۱۱۵۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۹۲، الاقناع ۲/ ۱۶۹، المغنی ۱/ ۳۰۹۔

(۴) حدیث ابن عمر کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب"[1] (اگر حضور ﷺ سورج ڈھلنے سے قبل چلتے تو ظہر کو عصر کے وقت تک مؤخر کرتے، پھر اتر کر دونوں کو ایک ساتھ پڑھتے، اور اگر چلنے سے قبل سورج ڈھل چکا ہوتا تو ظہر پڑھتے پھر سوار ہوتے)۔ پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کو اگر سفر میں تیز چلنا ہوتا، تاکہ مناسب وقت پر منزل پر پہنچ جائیں تو مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ اس کو عشاء کے ساتھ پڑھتے اور دوسری حدیث بتاتی ہے کہ اگر ظہر کا وقت آنے سے قبل سفر شروع کرتے تو ظہر کو مؤخر کرتے اور اس کو عصر کے ساتھ پڑھتے، اور اگر سفر ظہر کا وقت ہوجانے کے بعد شروع کرتے تو پہلے ظہر پڑھتے پھر سفر کرتے۔ اس صورت میں ظہر اور عصر کو ایک ساتھ نہ پڑھتے تھے۔ جمہور کا استدلال ان تمام احادیث سے بھی ہے جو سفر وغیرہ کی وجہ سے ''جمع بین الصلاتین'' کے بارے میں منقول ہیں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ''جمع بین الصلاتین'' صرف عرفہ اور مزدلفہ میں نویں ذی الحجہ کو جائز ہے۔ امام ظہر اور عصر میں جمع تقدیم کرلے گا یعنی عرفات میں ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھائے گا، اور مزدلفہ میں مغرب وعشاء میں جمع تاخیر کرے گا، اور دونوں کو عشاء کے وقت میں پڑھائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں اس ''جمع بین الصلاتین'' کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ حج کا احرام باندھے ہوا ہو، نہ کہ عمرہ کا اور یہ نماز جماعت کے ساتھ ہو، اور عرفہ میں جمع کرنے میں امامِ نماز بذات خود سلطان یا اس کا نائب ہو۔

امام ابو یوسف ومحمد (صاحبین) کے یہاں نماز کا جماعت کے ساتھ ہونا شرط نہیں، ان کے نزدیک حج کا احرام باندھنے والے کے لئے ''جمع بین الصلاتین'' کرنا جائز ہے اگرچہ تنہا پڑھے، اور مزدلفہ میں ''جمع بین الصلاتین'' کرنے کے لئے احرام اور مکان (مزدلفہ) کے علاوہ کوئی شرط نہیں۔

۴۰- اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مذہب میں دو چیزیں ہیں: (اول) سابقہ شرائط کے ساتھ عرفہ ومزدلفہ میں ''جمع بین الصلاتین'' جائز ہے، (دوم) اس کے علاوہ سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے ''جمع بین الصلاتین'' جائز نہیں۔

امر اول کی دلیل: یہ ہے کہ دوران حج حضور ﷺ کے اعمال کو نقل کرنے والے متفق ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ ''جمع بین الصلاتین'' کیا۔

امر دوم (یعنی عرفہ ومزدلفہ کے علاوہ سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے ''جمع بین الصلاتین'' جائز نہیں) تو اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض نمازوں کے مقررہ اوقات ہیں جن کا ثبوت قطعی دلائل: کتاب اللہ، سنت متواترہ، اور اجماع سے ہے، لہذا ان کے اوقات کو کسی نوعیت کے استدلال اور خبر واحد سے بدلا نہیں جاسکتا اور نماز کو اس کے وقت سے مؤخر یا مقدم کرنے میں سفر یا بارش کا کوئی اثر نہیں ہے[1]۔

جن کو پانچوں اوقات میں سے بعض اوقات نہ ملیں:

۴۱- ان لوگوں کے بارے میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے جن کو ان پانچ اوقات میں سے بعض اوقات نہ ملیں مثلاً قطب کے علاقوں کے باشندے، ان علاقوں میں بقول ماہرین جغرافیات چھ مہینے تک مسلسل دن اور پھر چھ مہینے تک مسلسل رات رہتی ہے، تو کیا یہاں کے باشندوں پر اگر وہ مسلمان ہوں، وہ نمازیں واجب ہوں گی جن کے

(۱) حدیث حضرت انس بن مالک کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) دیکھئے: رد المحتار ۱/ ۲۵۶، البدائع ۱/ ۱۲۷۔

اوقات ان کو نہیں ملتے، اس طور پر کہ وہ لوگ ہر نماز کے لئے وقت مقرر کرلیں اور ادا کریں، یا یہ نمازیں ان سے ساقط ہو جائیں گی؟

اسی طرح قطب کے علاقوں کے قریبی ممالک میں بھی بعض اوقات ایسے آتے ہیں جب عشاء کا وقت نہیں ملتا یا شفق کے غائب ہوتے ہی فوراً آفتاب طلوع ہو جاتا ہے۔

جبکہ بعض علاقوں میں آفتاب کبھی غروب ہوتا ہی نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں بعض علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نمازیں ان سے ساقط نہ ہوں گی، اور وہ ہر نماز کے لئے ایک وقت مقرر کرلیں گے، جن چھ مہینوں میں مسلسل دن رہتا ہے ان میں مغرب، عشاء، وتر اور فجر کا وقت مقرر کرلیں گے، اسی طرح وہ دوسرے چھ مہینوں میں نماز صبح، ظہر، اور عصر کا وقت مقرر کرلیں گے، اور اس میں ان قریب ترین ممالک کا اعتبار ہوگا جہاں پانچوں اوقات ظاہر ہوتے ہیں۔

ان کا استدلال دجال کے زمانہ پر قیاس کرکے ہے جو قیامت کی بڑی علامتوں میں سے ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ان ایام میں اندازہ لگانے کا حکم دیا ہے، مسلم کی روایت میں ہے: راوی نے کہا: "ذكر النبي ﷺ الدجال ولبثه في الأرض أربعين يوما: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم"[1] (حضور نے دجال کا ذکر کیا، اور یہ کہ وہ زمین پر چالیس دن رہے گا: ایک دن ایک سال کی طرح، ایک دن ایک ماہ کی طرح، اور ایک دن ایک جمعہ کی طرح: اور اس کے بقیہ ایام تمہارے ایام کی طرح ہوں گے) (راوی نے کہا): ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! بتایئے! وہ دن جو ایک سال کی طرح ہوگا، کیا اس میں ہمارے لئے ایک دن کی نماز کافی ہوگی؟ آپ نے فرمایا: نہیں، بلکہ اس کا اندازہ کرنا۔ یعنی اس کا جو دن ایک سال کی طرح ہوگا، اس دن ایک سال کی نمازیں پڑھو اور ہر نماز کے لئے وقت مقرر کرلو)۔

بعض فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نمازیں جن کے اوقات ان کو نہیں ملے ان سے ساقط ہیں، کیونکہ وقت وجوب کا سبب ہے، جب سبب یعنی وقت نہیں تو مسبب یعنی وجوب بھی نہیں ہوگا[1]۔

یہی حکم ان ممالک پر بھی منطبق ہوگا جہاں گرمی میں رات چالیس دنوں تک مختصر ہوتی ہے، چنانچہ شفق احمر کے غائب ہونے سے پہلے فجر صادق ظاہر ہو جاتی ہے، اس لئے عشاء و وتر کا وقت نہیں ملتا، کیونکہ عشاء کا وقت شفق احمر کے ختم ہونے سے شروع ہوتا ہے، اور یہاں شفق کے ختم ہونے سے پہلے فجر صادق ظاہر ہوگی۔

بعض علماء حنفیہ و مالکیہ کہتے ہیں کہ ان ممالک کے باشندوں سے عشاء اور وتر ساقط نہیں، بلکہ یہ لوگ قریب ترین ملک کے لحاظ سے عشاء اور وتر کا وقت مقرر کریں گے جب کہ دوسرے بعض علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ ان سے وتر اور عشاء ساقط ہے، "نور الایضاح" کے مصنف نے اسی کو لیا ہے، ان کی عبارت ہے: "جو کسی نماز کا وقت نہ پائے اس پر وہ واجب نہیں" لیکن یہ مذہب اور متون کے خلاف ہے۔

بعض مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ[2] کا مذہب ہے یہ ہے کہ ان سے قریب ترین ممالک کے شفق کے ختم ہونے کا اندازہ لگایا جائے گا، چنانچہ اگر ان سے قریب ترین ملک میں شفق غروب آفتاب

---

(۱) حدیث: "ذكر النبي ﷺ الدجال ولبثه في الأرض ......" کی روایت احمد اور ترمذی نے حضرت نواس بن سمعان کلابی سے کی ہے اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے ہمیں صرف عبد الرحمن بن یزید بن جابر کے واسطے سے معلوم ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۱۸۱ طبع المیمنیہ، سنن ترمذی ۴/ ۵۱۰، ۵۱۴ طبع الحلبی)۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۲۷، المنہاج ۱/ ۱۱۰۔

کے ایک گھنٹہ بعد ختم ہو، اور وہاں رات آٹھ گھنٹے کی ہوتی ہو تو وہاں عشاء کا ابتدائی وقت غروب آفتاب کے ایک گھنٹہ بعد ہوگا۔ اور اگر رات ان ممالک میں جہاں عشاء کا وقت نہیں ہوتا بارہ گھنٹے کی ہو تو ان کے یہاں شفق کے ختم ہونے کا وقت غروب آفتاب کے ڈیڑھ گھنٹے بعد مقرر کیا جائے گا، کیونکہ ان سے قریب ترین ممالک میں شفق کے باقی رہنے کی مدت ایک گھنٹہ ہے اور یہ رات کے آٹھویں حصہ کے برابر ہے، کیونکہ ان کے یہاں رات آٹھ گھنٹے کی ہے، اور جن ممالک میں عشاء کا وقت نہیں ہوتا اور ان کی رات بارہ گھنٹے کی ہے وہاں شفق کے غائب ہونے کا وقت اس مدت کا آٹھواں حصہ مقرر ہوگا، یہ ڈیڑھ گھنٹے ہیں۔

شافعیہ کے یہاں ان ملکوں کے باشندوں پر عشاء کی قضا واجب ہے، ساقط نہیں ہوگی (۱)۔

ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ میں ہمارے تین مشائخ کے درمیان اختلاف نقل کیا گیا ہے اور وہ یہ ہیں: بقالی، حلوانی، برہانی کبیر، بقالی نے فتوی دیا کہ نماز واجب نہیں ہوتی، حلوانی فتوی دیتے تھے کہ قضاء کریں، پھر انہوں نے بقالی سے اتفاق کرلیا، واقعہ یہ ہوا کہ انہوں نے ایک آدمی کو بقالی کے پاس بھیجا کہ ان سے پوچھو کہ اگر کوئی پانچ نمازوں میں ایک نماز ساقط کردے تو کیا وہ کافر ہوگا؟ تو بقالی نے سائل سے پوچھا کہ اگر کسی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں تو وضو میں اس کے فرائض کتنے ہیں؟ اس نے کہا کہ تین ہیں تو بقالی نے کہا: اسی طرح نماز بھی ہے۔ حلوانی کو یہ جواب اچھا لگا، اور انہوں نے بقالی کے قول: عدم وجوب کی طرف رجوع کرلیا لیکن ابن الہمام نے وجوب کے قول کو ترجیح دی ہے، اور بقالی کے اس فتوی کو کہ جس طرح کسی کے دونوں ہاتھ کٹ گئے ہوں اس سے وضو میں دونوں

(۱) المنہاج ۱/ ۱۱۰۔

ہاتھوں کا دھونا ساقط ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر نماز کا سبب یعنی وقت نہ پایا جائے تو نماز واجب نہ ہوگی، امام ابن الہمام نے منع کردیا اور کہا کہ غور کرنے والا شک نہیں کرسکتا کہ فرض کی جگہ کا نہ ہونا اور سبب یعنی وقت کا نہ ہونا، دونوں میں فرق ہے، آگے لکھا کہ کسی چیز میں ایک دلیل کا نہ ہونا اس چیز کے عدم کو مستلزم نہیں، کیونکہ دوسری دلیل ممکن ہے اور وہ موجود ہے، یعنی یہ کہ واقعہ اسراء کی تمام روایتیں متفق ہیں کہ اللہ تعالی نے پانچ نمازیں فرض کیں، اور اس کو تمام دنیا والوں کے لئے عام شرعی حکم بنایا، اس میں ایک ملک کی دوسرے ملک کے مقابلہ میں کوئی خصوصیت و فضیلت نہیں۔

ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ کے بارے میں مذہب میں دو صحیح قول آئے ہیں اور زیادہ راجح وجوب کا قول ہے، خصوصا جب ایک امام اس کے قائل ہیں اور وہ امام شافعی ہیں۔ اور کیا قضا کی نیت کرے گا یا نہیں؟ "ظہیریہ" میں لکھا ہے کہ قضا کی نیت نہیں کرے گا، کیونکہ ادائیگی کا وقت نہیں پایا ہے۔ الزیلعی نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اگر وہ قضا کی نیت نہ کرے تو لامحالہ ادا ہوگی، اس لئے کہ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، حالانکہ یہ نماز ادا نہیں ہے، کیونکہ جس وقت یہ نماز پڑھی جائے گی وہ عشاء کا وقت نہیں ہے، بلکہ نماز صبح کا وقت ہے (۱)۔

حنفیہ کے یہاں اندازہ لگانے کا مطلب یہ ہے کہ یہ فرض کیا جائے گا کہ وقت موجود ہے اگرچہ وقت نماز صبح کا وقت ہے۔ اس کے برخلاف شافعیہ اور بعض مالکیہ کے یہاں اندازہ لگانے کا مفہوم دوسرا ہے، جیسا کہ پہلے ان کا مذہب بیان کیا گیا (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

(۲) کمیٹی کا خیال ہے کہ دوسری رائے کا اختیار کرنا مقاصد شرع سے قریب تر ہے اور حدیث دجال سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس موضوع پر کچھ عصری مسائل ہیں، ان کی طرف جدید مسائل کے ضمیمہ میں رجوع کیا جائے۔

وہ ممالک جہاں ظہر کا وقت مختصر ہوتا ہے اور زوال کے بعد تھوڑی دیر میں سایہ ایک مثل ہوجاتا ہے جس میں ظہر کی نماز پڑھنا ناممکن ہے، اس مسئلہ کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی کتابوں میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

اوقات کراہیت

دیکھئے: "اوقات صلاۃ"۔

اوقات

دیکھئے: "اوقات صلاۃ"۔

اَوقاص

تعریف:

۱ - اَوقاص: وَقص کی جمع ہے، واؤ اور قاف دونوں کے زبر کے ساتھ، کبھی قاف کو ساکن کیا جاتا ہے، "وَقص" کا لغوی معنی گردن کا چھوٹا ہونا ہے، گویا اس کو سینے میں گھسا دیا گیا ہو، اور توڑنا ہے، کہا جاتا ہے: "وقصت عنقه" یعنی اس کی گردن توڑ دی گئی [۱]۔

شرعی استعمال: اونٹ، گائے اور بکری کی زکاۃ کے نصابوں میں دو فرضوں کا درمیانی حصہ یا خاص طور پر بکری اور گائے یا صرف گائے کے دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے۔ اور یہ اَوقاص کا واحد ہے۔

مثلاً چالیس بکریاں ہوجائیں تو اس میں ایک سو بیس تک ایک بکری ہے اور جب ایک سو اکیس ہوجائیں تو اس میں دو بکریاں ہیں۔ تو اسی بکریاں جو چالیس اور ایک سو اکیس کے درمیان ہیں، وَقص ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اَشناق:

۲ - اَشناق: شَنق کی جمع ہے، "المصباح" اور لغت کی دوسری کتابوں

(۱) لسان العرب، الصحاح، القاموس مادۃ "وقص"۔

(۲) شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۴۳ طبع المصر، العنایہ علی الہدایہ ۱/ ۴۹۴ طبع الامیریہ، بدائع الصنائع ۲/ ۶۲ طبع الجمالیہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۵۹ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۲۰ طبع المصریہ۔

میں لکھا ہے کہ شنق (شین اور نون دونوں پر زبر کے ساتھ) دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے اور بعض نے کہا شنق اور وقص ایک ہیں۔ اور بعض فقہاء "شنق" کو اونٹ کے ساتھ، اور "وقص" کو گائے بیل، بھیڑ بکریوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

امام مالک نے شنق کی تفسیر ان اونٹوں سے کی ہے جن کی زکاۃ بکریوں سے دی جاتی ہے، مثلاً پانچ اونٹ جن میں ایک بکری اور دس اونٹ جن میں دو بکریاں، پندرہ اونٹ جن میں تین بکریاں اور بیس اونٹ جن میں چار بکریاں واجب ہیں [1]۔

ب-عفو:

۳- دو فرضوں کے درمیانی حصہ کو عفو بھی کہتے ہیں جو لغوی اعتبار سے عفا کا مصدر ہے، اور اس کا ایک معنی: مٹانا اور ساقط کرنا ہے [2]۔

فقہاء کے یہاں وقص ہی کی طرح عفو ہے، یعنی جانور یا عام اموال کی زکاۃ کے دونصابوں کے درمیان فاصلہ۔ اس کو عفو اس لئے کہتے ہیں کہ وہ معاف ہے، اس میں زکاۃ واجب نہیں [3]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

اُوقاصِ اہل:

۴- اُوقاص کے خاص احکام پر "زکاۃ" کی اصطلاح میں بحث کی جاتی ہے، یعنی ان مسائل میں جن کا تعلق جانوروں یعنی اونٹ، گائے بیل، بھیڑ بکری کی زکاۃ سے ہے، کیونکہ اُوقاص جیسا کہ گزرا، تمام جانوروں کے دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے، اور فرض سے مراد نصاب ہے، لہذا دونصابوں کا درمیانی حصہ وقص مانا جائے گا۔ اس کے علاوہ اونٹ میں اُوقاص کے پانچ درجے ہیں:

اول: پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے، دس میں دو بکریاں، پندرہ میں تین بکریاں، بیس میں چار بکریاں اور پچیس میں ایک بنت مخاض واجب ہے، تو پانچ اور دس کے درمیان، اسی طرح دس اور پندرہ کے درمیان، پندرہ اور بیس کے درمیان اور بیس وپچیس کے درمیان جو چار کا فصل ہے وہ وقص کہلاتا ہے۔

دوم: پچیس اونٹوں میں بنت مخاض واجب ہے، اور چھتیس میں بنت لبون اور ان دونوں کے مابین جو دس عدد کا فصل ہے، وہ وقص ہے۔

سوم: چھتیس میں ایک بنت لبون ہے۔ اور چھیالیس میں ایک حقہ ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان جو نو عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے۔

چہارم: چھیالیس میں ایک حقہ ہے اور اکسٹھ میں ایک جذعہ ہے، دونوں کے درمیان جو چودہ عدد کا فصل ہے اس کا نام وقص ہے اور چھہتر میں دو بنت لبون ہیں۔ تو اکسٹھ اور چھہتر کے درمیان جو چودہ عدد کا فصل ہے وہ بھی یہی وقص ہے۔ اور اکانوے میں دو حقے ہیں۔ تو چھہتر اور اکانوے کے درمیان جو چودہ عدد کا فصل ہے وہ وقص کی اسی قسم میں داخل ہے۔

پنجم: اکانوے میں دو حقے ہیں اور ایک سو اکیس میں تین بنت لبون ہیں، تو اکانوے اور ایک سو اکیس کے درمیان جو انتیس (۲۹) عدد کا فصل ہے وہ بھی وقص ہی ہے۔

یہ مالکیہ میں ابن القاسم اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، کیونکہ

---

(۱) المصباح، القاموس، لسان العرب مادۂ "شنق" العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۳۹ طبع دار المعرفہ، المدونہ ۱/ ۳۱۰ طبع السعادہ، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۷ طبع النجاح، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۲۱ طبع التراث، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۸۹ طبع النصر۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح مادۂ "عفو"۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۰ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۲۰ طبع مصر، کشاف القناع ۲/ ۱۸۹ طبع النصر۔

ان کے نزدیک ایک سوبیس سے ایک بڑھ جائے تو وہ واجب کے بدلنے میں اثر انداز ہے۔

لیکن حنفیہ نے لکھا ہے کہ ایک سوبیس سے ایک کا اضافہ واجب کے بدلنے میں اثر انداز نہیں، ان کے یہاں پانچ کے اضافہ سے واجب بدلتا ہے، لہذا ان کے یہاں ایک سوچوبیس تک دو حقے ہی لئے جائیں گے۔

اس قول کے اعتبار سے وقص کا پانچواں درجہ تینتیس (۳۳) ہوگا۔

امام مالک کے یہاں پسندیدہ یہ ہے کہ ایک سوبیس کے بعد واجب میں تبدیلی دس کے اضافے سے ہوگی، اگر اضافہ اس سے کم ہے تو زکاۃ لینے والے کو اختیار ہے کہ دو حقے لے یا تین بنت لبون[1]۔ تفصیلی دلائل اور اقوال کی جگہ اصطلاح "زکاۃ" ہے۔

اُوقاصِ بقر:

۵- گائے بیل میں اُوقاص کے صرف دو عدد ہیں:

اول: تیس گایوں میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ ہے، ان دونوں کے درمیان جو نو عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے، اسی طرح ساٹھ کے بعد ہر دس عدد کے اضافہ سے واجب بدل جاتا ہے تو ساٹھ ستر کے درمیان اور ستر اور اسی (۸۰) کے درمیان جو نو عدد کا فصل ہے وہ بھی یہی وقص ہے۔ اسی طرح اوپر تک[2]۔

دوم: چالیس اور ساٹھ کے درمیان جو انیس عدد کا فصل ہے وہ

(۱) حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/۴۳۹، ۴۴۱ طبع دار المعرفہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۰ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۱ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۹ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/۴۴۱، ۴۴۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱ طبع النصر۔

وقص ہے، اس میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کے یہاں زکاۃ واجب نہیں ہے[1]۔

اس کے علاوہ گائے بیل کی تعداد اگر چالیس سے زیادہ ہو تو کتب حنفیہ میں امام ابوحنیفہ سے تین روایات ملتی ہیں، ان کا ذکر آگے آئے گا۔

اُوقاصِ غنم:

۶- بھیڑ بکری میں اُوقاص حسب ذیل ہیں:

اول: اسی ہے: چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، اور ایک سو اکیس میں دو بکریاں واجب ہیں۔ ان کے درمیان جو اسی (۸۰) عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے۔

دوم: اناسی (۷۹) ہے: دو سو ایک بکریوں میں تین بکریاں واجب ہیں، تو ایک سو اکیس اور دو سو ایک کے درمیان جو اناسی (۷۹) کا فصل ہے وہ وقص ہے۔

سوم: ننانوے ہے: دو سو ایک کے بعد ہر ایک سو کے اضافہ پر واجب بدل جاتا ہے۔ چنانچہ تین سو ایک میں چار بکریاں ہیں۔ دو سو ایک اور تین سو کے درمیان جو ننانوے عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے[2]۔

اُوقاصِ ابل کی زکاۃ:

۷- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اونٹ کے اُوقاص کی زکاۃ میں

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۱، ۲۶۲ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۴۱، ۴۴۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۳، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۴۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳، کشاف القناع ۲/ ۱۹۴۔

دو اقوال ذکر کئے ہیں:

اول: ان میں زکاۃ نہیں، اس لئے کہ زکاۃ کا تعلق محض نصاب سے ہے، نیز اس لئے کہ وقص نصاب کے بعد معاف ہے، جیسا کہ نصاب سے پہلے بھی معاف ہے، لہذا پانچ کے بعد اور دس سے پہلے جو چار ہے وہ معاف ہے، کیونکہ یہ اسی چار کی طرح ہے جو پانچ سے پہلے ہے، یہی امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف کا قول ہے، نیز مالکیہ کے مذہب میں ایک قول اور شافعیہ کا ایک قدیم اور ایک جدید قول ہے [1]۔

دوم: ان کی زکاۃ دی جائے گی، حنفیہ میں امام محمد اور زفر کا یہی قول ہے، امام مالک نے اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے، نیز بویطی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ اس قول کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے کہ: "**في أربع و عشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى**" [2] (چوبیس اور اس سے کم اونٹوں کی زکاۃ میں بکری واجب ہے، ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری اور جب پچیس اونٹ ہو جائیں تو پینتیس تک ایک بنت مخاض مادہ ہے)۔ حضور علیہ السلام نے نصاب اور اس سے زائد میں فرض مقرر کیا ہے، نیز اس لئے کہ وہ نصاب سے زائد ہے، لہذا معاف نہ ہوگا، چوری میں ہاتھ کاٹنے کے نصاب سے زائد کی طرح [3]۔

ثمرۂ اختلاف (جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے)، اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ کسی کے پاس نو اونٹ ہوں اور سال گزرنے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۰، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۳۹، المہذب ۱/ ۱۵۲۔
(۲) حدیث انسؓ: "في أربع وعشرين من الإبل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۰ طبع مصر، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۳۹، المہذب ۱/ ۱۵۲۔

کے بعد ان میں چار اونٹ ہلاک ہو گئے، تو پہلے قول کے مطابق زکاۃ کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا، جب کہ دوسرے قول کے مطابق ایک بکری کے نو حصوں میں سے چار حصے ساقط ہو جائیں گے [1]۔

اس کے علاوہ حنابلہ کے یہاں اوقاص کے بارے میں صرف ایک قول ہے کہ ان میں زکاۃ نہیں، کیونکہ زکاۃ کا تعلق صرف نصاب سے ہے، اگر کسی کے نو اونٹ ایک سال تک مغصوب ہوں، پھر ان میں ایک اونٹ اس نے چھڑا لیا تو اس پر ایک بکری کا پانچواں حصہ لازم ہوگا [2]۔

گائے بیل کے اوقاص کی زکاۃ:

۸ - چالیس سے زائد ساٹھ تک گائے بیل میں زکاۃ کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: یہ اضافہ وقص ہے، اس میں زکاۃ نہیں، یہی مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے، اور امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے ایک روایت یہی ہے، اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعًا أو تبيعة، ومن كل أربعين مسنا أو مسنة، فقالوا: الأوقاص، فقال: ما أمرني فيها بشيء، وسأسأل رسول الله ﷺ إذا قدمت عليه، فلما قدم على رسول الله ﷺ سأله عن الأوقاص فقال: ليس فيها شيء**" [3] (حضور علیہ السلام نے حضرت معاذ کو یمن روانہ کرتے ہوئے حکم دیا کہ ہر تیس گائے بیل میں ایک تبیع یا تبیعہ (ایک سالہ بچھڑا، یا بچھڑی)، اور

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۰۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۱۸۹۔
(۳) حدیث: "لما بعث رسول الله ﷺ......" کی روایت دارقطنی (۲/ ۹۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بزار (مجمع الزوائد ۳/ ۷۳ طبع دار السعادہ) نے

ہر چالیس میں ایک مسن یا مسنہ (دو سالہ نر یا مادہ گائے کا بچہ) لیں، لوگوں نے حضرت معاذ سے پوچھا کہ اُوقاص کا حکم کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا: مجھے رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا، جب میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوں گا تو دریافت کروں گا، چنانچہ جب وہ حاضر ہوئے تو اُوقاص کے بارے میں دریافت کیا: آپ نے فرمایا: اس میں کچھ نہیں)۔

اوقاص کی تفسیر انہوں نے چالیس سے ساٹھ کے درمیانی عدد سے کی ہے، نیز زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ ہر دو فرضوں کے درمیان وقص ہو، کیونکہ اس میں پے بہ پے واجبات کا آنا جائز نہیں، خصوصاً ان عددوں میں جن میں جانوروں کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا پڑے[1]۔

دوم: ''اصل'' کی روایت میں امام ابوحنیفہ کا قول (جو ان سے دوسری روایت ہے) یہ ہے کہ چالیس سے زائد ساٹھ تک جو اضافہ ہو اس کے حساب سے اس میں زکاۃ واجب ہے، چنانچہ چالیس سے ایک زائد میں ایک مسنہ کا چالیسواں حصہ یا ایک تبیع کا تیسواں حصہ واجب ہوگا۔ اور دو زائد ہو تو ایک مسنہ کا بیسواں حصہ، یا ایک تبیع کا پندرہواں حصہ واجب ہوگا اور اسی طرح بقیہ اضافوں میں۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ مال وجوب کا سبب ہے، رائے سے نصاب مقرر کرنا جائز نہیں، اسی طرح وجوب کا سبب پائے جانے کے بعد اس کو واجب اور فرض سے خالی رکھنا بھی جائز نہیں۔ اور حضرت معاذ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ ثابت نہیں، کیونکہ یمن روانہ ہونے کے بعد دوبارہ حضور ﷺ سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی، یہی صحیح قول ہے[1]۔

سوم: حسن کی روایت میں امام ابوحنیفہ کا قول (اور یہی ان سے تیسری روایت ہے) یہ ہے کہ اضافہ میں کچھ واجب نہیں، یہاں تک کہ پچاس ہو جائے، تو جب پچاس ہوں گے تو اس میں ایک مسنہ اور اس کا چوتھائی یا ایک مسنہ اور ایک تبیع کا تہائی واجب ہوگا۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ گائے بیل کے اُوقاص نو نو ہیں جیسا کہ چالیس سے پہلے اور ساٹھ کے بعد ہے، تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا[2]۔

بھیڑ بکری کے اُوقاص کی زکاۃ:

۹- بھیڑ بکری کے اُوقاص میں بالاتفاق زکاۃ نہیں ہے[3]۔

= کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس حدیث کو مرفوع کرنے میں حسن بن عمارہ کے علاوہ کسی نے بقیہ (یعنی ابن ولید) کی متابعت نہیں کی، اور حسن ضعیف ہیں، یہ روایت حضرت عطاء سے مرسلاً مروی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۴۱، ۴۴۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۲، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲، فتح القدیر ۱/ ۴۹۹، ۵۰۰، بدائع الصنائع ۲/ ۲۸، المبسوط ۲/ ۱۸۷۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۹۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳۔

أوقاف

دیکھئے: ''وقف''۔

أوقیہ

دیکھئے: ''مقادیر''۔

أولویت

تعریف:

۱- أولویت: اولی کا بنایا ہوا مصدر ہے یعنی کسی چیز کا دوسرے سے اولی ہونا، کہا جاتا ہے: ''هو أولیٰ بکذا'': یعنی وہ اس کے زیادہ لائق، زیادہ قابل، زیادہ قریب اور زیادہ حق دار ہے جو ولی سے مشتق ہے جس کا معنی: قریب ہونا ہے [۱]۔ علماء اصول وفقہ نے اولی کو لائق تر اور افضل کے معنی میں استعمال کیا ہے، لیکن یہاں تفضیل کا صیغہ اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اولی کی ضد جس کو وہ ''خلاف اولی'' کہتے ہیں، اس میں کوئی فضل اور اچھائی نہیں ہوتی، بلکہ اس میں ایک طرح کی ہلکی کراہت ہوتی ہے۔

اسی طرح فقہاء نے ''اولی'' کو احق (حق دار) کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے، یہاں بھی تفضیل کا وزن اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے، اس کا معنی ان کے یہاں یہ ہے کہ وہی اس چیز کا مستحق ہے، دوسرا نہیں [۲]۔

اجمالی حکم:

اول: ہلکے درجہ کا استحباب:

۲- علماء اصول اور فقہاء کبھی کبھی ہلکے درجہ کے استحباب کو ''اولی'' سے تعبیر

---

(۱) التاج، المصباح، مفردات راغب، نہایۃ لابن الاثیر مادۃ ''ولی''، البحر المحیط لابی حیان ۸/ ۱۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷۳ طبع اول، القلیوبی ۳/ ۱۴۹، شرح جمع الجوامع ۱/ ۸۱ طبع مصطفی الحلبی، فواتح الرحموت ۱/ ۴۰۹۔

کرتے ہیں، اور کبھی کبھی کہتے ہیں: یہ حکم اولویت کے طریقے پر ہے [1]۔

دوم: ترک مندوب کے لئے خلاف اولی کا استعمال:

۳- کسی شئی کا حکم دینے سے فی الجملہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی ضد ممنوع ہے، لہذا مندوبات کے کرنے کا حکم دینے سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کے چھوڑنے سے روکا جارہا ہے، لیکن چونکہ مندوب کا ترک موجب گناہ نہیں، اس لئے اس ترک کی تعبیر انہوں نے ''خلاف اولی'' سے کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک خلاف اولی کا ارتکاب کرنے والے نے ''اساءت'' (برا) کیا، اور ''اساءت'' ان کے یہاں کراہت سے کم درجہ ہے یا اس سے اعلی یا مکروہ تنزیہی وتحریمی کے درمیان ہے [2]۔

سوم: دلالت اور فحوی:

۴- دلالت لفظیہ کی ایک قسم: ''دلالت اور فحوی'' ہے، یعنی لغت کے ذریعہ حکم کی بنیاد سمجھی جائے اور اس کی وجہ سے جس کے بارے میں حکم دیا گیا ہے وہی حکم اس کے لئے ثابت کیا جائے جس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: ''وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ'' [3] (تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا)۔

اس سے مارنے کی حرمت سمجھ میں آتی ہے، کیونکہ ''اُف'' سے نہی کی بنیاد ایذاءرسانی ہے، اور یہ لغوی طور پر سمجھ میں آنے والی چیز ہے، غور وفکر اور استدلال کی ضرورت نہیں، لہذا ایذاءرسانی منہی عنہ اور ممنوع ہوگی اور ایذاءرسانی کی ایک شکل ضرب یعنی 'مارنا' بھی ہے، لہذا وہ بھی ممنوع ہوگا، دلالت کے باب میں، مسکوت میں مناط حکم کے پائے جانے میں اس کا اولی ہونا ضروری نہیں۔

کچھ لوگوں نے کہا: ''دلالت فحوی'' یہ ہے کہ ادنی کے ذریعہ اعلی پر تنبیہ ہو۔ اس قول کے اعتبار سے مسکوت کا اولی ہونا شرط ہے، اور اس سے مساوات والی صورت نکل جائے گی، اور اس وقت اول کو فحوی خطاب کہتے ہیں اور اسی طرح اس پر ''مفہوم اولی'' کا بھی اطلاق ہوتا ہے، اور دوسرے کا نام لحن خطاب رکھتے ہیں اور مشہور یہ ہے کہ فحوائے خطاب اور لحن خطاب دونوں مرادف ہیں [1]۔

چہارم: قیاس اولی:

۵- قیاس کی ایک قسم: قیاس جلی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں فرق نہ ہونا قطعی ہو یا اس میں فرق کی تاثیر احتمال ضعیف ہو، پہلی شکل کی مثال: آزاد کرنے والے مالدار شریک پر، دوسرے شریک کے حصے کی قیمت لگانے اور اس پر باندی کے آزاد ہونے کے بارے میں، غلام پر باندی کو قیاس کرنا ہے۔ اور جس میں فرق کی تاثیر احتمالِ ضعیف ہو اس کی مثال: قربانی کے ممنوع ہونے میں کانے جانور پر اندھے جانور کو قیاس کرنا ہے، اس طرح کہ اندھے جانور کو اچھی چراگاہ کا راستہ دکھادیا جاتا ہے، برخلاف کانے جانور کے کہ وہ اپنی نگاہ کے سپرد ہوتا ہے اور اس کی نگاہ ناقص ہوتی ہے، لہذا وہ فربہ نہیں ہوپاتا، لہذا کانا ہونے سے اس کے دبلا ہونے کا خیال پیدا ہوتا ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی قربانی کافی نہ ہونے کے بارے میں پیش نظر اس کی خوبصورتی میں کمی ہے، کیونکہ اس کی مکمل خلقت میں نقص ہے، اس کے موٹا پا کا کم ہونا پیش نظر نہیں ہوتا ہے۔

کہا گیا ہے کہ قیاس جلی: قیاسِ اولی ہے، جیسے حرام ہونے میں تافیف (اُف کہنا) پر ضرب کو قیاس کرنا۔ اور پہلی تعریف کے مطابق مساوی جیسے پر اولی صادق ہوگا [2]۔

---

(۱) شرح جمع الجوامع ۱/۸۱، ابن عابدین ۱/۳۷۴۔
(۲) ابن عابدین ۱/۳۷۵، ۳۸۱، الہدایہ ۱/۵۵، ۱۸۷ طبع الحلبی۔
(۳) سورۂ اسراء/۲۳۔

(۱) فواتح الرحموت ۱/۴۰۹، شرح جمع الجوامع ۱/۲۴۰، ۲۴۱۔
(۲) شرح جمع الجوامع ۲/۲۴۰۔

قیاس اولی اصولی قیاس ہے یا لغوی، یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس کو اپنی جگہ پر دیکھا جائے [۱]۔ اور ان سب پر مکمل بحث "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

پنجم: اولویت کے معنی میں "لابأس" کا استعمال:

۶- حنفیہ کے یہاں کبھی کبھی "لابأس" (کوئی حرج نہیں) کے لفظ کو بھی اولویت پر دلالت کرنے والے الفاظ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن "لابأس" کا اکثر استعمال اس صورت میں ہے جس کا ترک اولی ہو، گوکہ بسا اوقات اس کا استعمال مندوب میں بھی ہوتا ہے، لہذا اگر وہ کہیں: "لاباس بکذا" تو مطلب ہوگا کہ اس کے خلاف مستحب ہے، غالب یہی ہے [۲]۔

بحث کے مقامات:

۷- علماء اصول، اُولویت اور اولی پر حکم اور اس کی اقسام کی بحث میں کلام کرتے ہیں، نیز دلالت اور قیاس کی اقسام کی بحث میں جیسا کہ گزرا۔ اسی طرح فقہاء اس کا تذکرہ لفظ "لابأس" پر بحث کی مناسبت سے اور مختلف مناسب مقامات پر کرتے ہیں مثلاً امامت، نماز جنازہ پڑھانے، تدفین، حج میں ذبح کرنے، حضانت (پرورش) اور لقیط کی تربیت وغیرہ کے لئے اولی کون ہے۔

(۱) شرح جمع الجوامع ۱/۲۴۱۔
(۲) ابن عابدین ۱/۸۱، ۳۴۲۔

اولیاء

دیکھئے: "ولایت"۔

إیاس

تعریف:

۱- "الإیاس من الشيء، والیأس منه" کا معنی کسی چیز کی امید، آرزو اور توقع کا ختم ہونا ہے، "یأس": "یئس ییأس فهو یائس" (باب سمع) کا مصدر ہے، عربی زبان میں بکثرت: "أیس یأیس فهو آیس" آیا ہے [۱]۔

اس کے علاوہ مرد کو یائس اور آیس، اور عورت کو یائسہ، اور آیسہ کہا جاتا ہے، لیکن اگر خاص طور پر حیض سے مایوس ہونا مراد ہو تو عورت کو تاء کے بغیر: "آیس" کہتے ہیں [۲] اور لغوی قواعد کا زیادہ ساتھ دینے والا یہی ہے، لیکن فقہاء کے کلام میں اس مفہوم میں بھی "آیسہ" بکثرت آیا ہے [۳]۔

اس کے ساتھ ساتھ یأس اور إیاس فقہاء کے یہاں دو معنوں میں آتا ہے:

اول: یہ فقہاء کی اصطلاح ہے یعنی کبرسنی کی وجہ سے عورت کا

(۱) تاج العروس، اللسان مادہ: "أیس"، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۴۸، ردالمحتار ۱/۲۰۱، ۲۰۲، المغرب فی ترتیب المعرب للمطرزی رص ۵۰۹۔
اسی معنی میں حدیث ہے "إن الشیطان قد أیس أن یعبده المصلون" کی روایت مسلم (۴/۲۱۶۶ طبع الحلبی) اور ترمذی (۴/۳۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/۵۰۳ طبع سوم اور اس کے موافق دوسری طباعتیں۔
(۳) ابن عابدین ۵/۲۴۰، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/۳۴۸، المغنی ۷/۴۵۸، ۴۵۹۔

سلسلہ حیض ختم ہونا۔

دوم: مذکورہ بالا لغوی معنی، اور اسی معنی میں ان کا قول ہے: "الیأس من رحمة الله" (اللہ کی رحمت سے مایوسی) اور "توبة الیائس": زندگی سے مایوس شخص کی توبہ، ان دونوں معانی کے احکام کا بیان درج ذیل ہے:

اول

اِیاس بمعنی کبرسنی کی وجہ سے سلسلہ حیض ختم ہوجانا

۲-اِیاس عورت کی زندگی کا ایک ایسا دور ہے جس میں جسمانی تبدیلیوں کے سبب عورت کے حیض اور حمل کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے۔

اس سلسلہ کے ختم ہونے کے ساتھ اعضاء کے وظائف اور کاموں میں خلل اور نفسیاتی اضطراب پیدا ہوتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قعود:

۳-قعودِ عورت: عورت کا مایوس ہونا، اہل لغت نے اس کی تفسیر حیض اور ولادت کے سلسلہ کے ختم ہونے سے کی ہے، ابن السکیت نے کہا: "امرأة قاعد": وہ عورت جس کا حیض بند ہوگیا ہو، اور اگر اس سے مراد بیٹھنا ہو تو کہیں گے: "قاعدة" (تاء کے ساتھ) اس کی جمع "قواعد" ہے۔ آیت کریمہ: "والقواعد من النساء" (اور بڑی بوڑھیاں) کی تفسیر کی گئی ہے کہ یہ وہ عورتیں ہیں جن کا سلسلۂ حیض ختم ہوگیا ہو، زجاج نے کہا: ان سے مراد وہ عورتیں ہیں جن کے شوہر لاپتہ ہوں[2]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نور ر ۶۰۔

ب-عقر وعقم (بانجھ پن):

۴- المرأة العاقر: وہ عورت ہے جو بانجھ ہو، اور مرد کو بھی "عاقر" کہا جاتا ہے یعنی جس کی اولاد نہ ہوتی ہو، عقم بھی عورت اور مرد دونوں میں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "عقمت المرأة بمعنی: أعقمها الله فهي عقیم و معقومة" یعنی وہ بانجھ ہوگئی اور مرد کو بھی "عقیم" کہا جاتا ہے جب اس سے اولاد نہ ہو[1]۔

ظاہر یہ ہے کہ عورت کو عاقر اور عقیم اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کو حمل نہ ٹھہرے اگر چہ حیض آتا ہو، اس لحاظ سے یہ "آیسہ" کے خلاف ہے، کیونکہ عورت "آیسہ" اس وقت کہلاتی ہے جب کبرسنی کی وجہ سے اس کے حیض کا سلسلہ بند ہوجائے، پھر اگر اس کی وجہ سے حیض رک جائے تو عادتاً حمل بھی نہیں ٹھہرتا اور ایسا ہونا ضروری ہے، لہٰذا ہر "آیسہ" عقیم ہے لیکن ہر عقیم آیسہ نہیں[2]۔

ج-امتداد طہر:

۵-کبھی سن اِیاس سے پہلے کمزوری، مرض یا دودھ پلانے کی وجہ سے عورت کا حیض رک جاتا ہے، اس کو "یاس" نہیں کہتے ہیں، اور کبھی نامعلوم اسباب کی وجہ سے حیض رک جاتا ہے، ان تمام حالات میں عورت کو "ممتدة الطہر" (جس کا طہر دراز ہو) یا "منقطعة الحیض" (جس کے حیض کا سلسلہ رک گیا ہو) کہتے ہیں، "الدر المنتقی" میں ان دونوں اصطلاحات میں فرق بتایا ہے کہ "منقطعة الحیض" اس عورت کو کہیں گے جو عمر کے ذریعہ بالغہ ہوئی ہو، اس کو کبھی حیض نہیں آیا ہو، اور "مرتفعة الحیض" اس عورت کو کہیں گے جس کو حیض آیا ہو اگرچہ ایک ہی بار آیا ہو، پھر اس کا حیض رک گیا ہو اور اس کا طہر دراز ہوگیا ہو،

(۱) لسان العرب، المصباح، تاج العروس۔

(۲) اللسان۔

اور اسی لئے اس کو "ممتدۃ الطہر" کہتے ہیں [1]۔

سن ایاس:

٦ - اطباء کا یہ فیصلہ ہے کہ عورت میں بالغ ہونے کے بعد پینتیس سال تک حمل کی صلاحیت رہتی ہے، اس کے بعد حمل اور پیداوار کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے۔

سن ایاس کی تعیین میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

(۱) بعض نے کہا: اکثر کی کوئی حد مقرر نہیں، اس قول کے مطابق جس عمر میں عورت کو خون نظر آئے، وہ حیض ہوگا، اگر چہ ساٹھ سال کے بعد ہو، یہ بعض حنفیہ کا قول ہے، انہوں نے کہا: ایاس کی عمر کی کوئی حد نہیں، بلکہ سن ایاس یہ ہے کہ عورت اس عمر کو پہنچ جائے جس میں اس جیسی عورتوں کو حیض نہیں آیا کرتا، لہذا جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے اور اس کا خون رک جائے تو آیسہ ہونے کا حکم لگادیں گے، پھر اس انقطاع کے بعد جو خون نظر آئے گا وہ حیض ہوگا اور مہینوں سے عدت گذارنا باطل ہوگا، اور نکاح فاسد ہوجائیں گے، یعنی اگر اس نے مہینوں کے اعتبار سے عدت گزار کر شادی کرلی، پھر خون نظر آ گیا تو اس کے نکاح کا فاسد ہونا ظاہر ہوجائے گا (۲)۔

(۲) ایک قول ہے کہ اس کی حد پچپن سال ہے، یہی حنفیہ کا قول ہے۔ اور یہی حسن کے واسطہ سے امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے۔ اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں، اس مدت مذکورہ کے بعد عورت جو خون دیکھے گی ظاہر مذہب میں وہ حیض نہیں، البتہ اگر وہ خالص خون ہو تو حیض ہے، اور اس خون کے آنے سے مہینوں سے عدت گذارنا باطل ہوجائے گا، لیکن یہ اس وقت ہے کہ خون عدت پوری ہونے سے قبل نظر آئے، عدت پوری ہونے کے بعد نہیں، یہاں تک کہ اس سے نکاح فاسد نہ ہوں گے، فتوی کے لئے یہی قول پسندیدہ ہے، لہذا اگر مہینوں سے عدت کے پورا ہونے کے بعد نکاح ہوا، پھر اس نے خون دیکھا تو یہ نکاح جائز ہے [1]۔

(۳) ایک قول یہ ہے کہ اس کی حد پچاس سال ہے، یہ حنفیہ کا ایک قول ہے، صاحب "الدر" نے کہا: اسی پر اعتماد ہے اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے [2]، ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے کہ پچاس سال کے بعد عورت اپنے پیٹ میں بچہ ہرگز نہیں دیکھ سکتی۔

(۴) ایک قول یہ ہے کہ ہر عورت کے لئے ایاس کی عمر والدین کی طرف سے اس کے خاندان کی عورتوں کی سن ایاس کے اعتبار سے مقرر کی جائے گی، کیونکہ ایک خاندان کی عورتیں طبیعت میں قریب قریب ہوتی ہیں، لہذا جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے جس میں خاندان کی عورتوں کا حیض رک جاتا ہے تو وہ سن ایاس کو پہنچ جائے گی، یہ امام شافعی کا ایک قول ہے [3]۔

(۵) امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ تمام عورتوں کے لئے سن ایاس کے بارے میں جو اطلاع ملے، وہی سن ایاس معتبر ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ جس سن ایاس کا علم ہوسکا وہ باسٹھ سال ہے اور ایک قول: ساٹھ سال کا اور ایک اور قول: پچاس سال کا ہے [4]۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۰ طبع اول بولاق، بعض حنفیہ اس کو "انقطاع حیض" کے بجائے "امتناع حیض" سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۲، ۶۰۶ میں ہے۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، فتح القدیر ۳/ ۲۷۵ طبع المیمنیہ۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، فتح القدیر ۳/ ۲۷۵۔

(۲) الدر مع حاشیہ ۲/ ۶۰۶، المغنی ۱/ ۳۶۰۔

(۳) شرح المنہاج للمحلی بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۴۳، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۴۵۔

(۴) شرح المنہاج ۳/ ۴۳، الجمل ۳/ ۴۴۵۔

(۶) ایک قول یہ ہے کہ ہر جنس کی عورتوں کا الگ الگ سن إیاس ہے، عربی عورتوں کے لئے ساٹھ سال ہے اور عجمی عورتوں کے لئے پچاس سال ہے، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ عربی عورت اپنی ساخت کے لحاظ سے زیادہ قوی ہوتی ہے[۱]۔

(۷) مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب جیسا کہ خرقی نے امام احمد سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ إیاس کی دو حدیں ہیں: اعلی اور ادنی، ان سب کے نزدیک سن إیاس کم سے کم پچاس سال ہے اور سن إیاس کی اعلی حد مالکیہ کے یہاں ستر سال ہے، انہوں نے کہا: جو عورت ستر سال کی ہوجائے تو اس کا خون ہرگز حیض نہیں ہوسکتا اور جس کی عمر پچاس سال سے کم ہو، اس کو آنے والا خون قطعی طور پر حیض ہے، ان دونوں کے بارے میں ماہر عورتوں سے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں ان دونوں کے درمیان آنے والے خون کے بارے میں عورتوں سے رجوع کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ خوف ایسا ہے جس کے بارے میں شک پایا جاتا ہے[۲]۔

اس روایت کے مطابق امام احمد کے یہاں سن إیاس کی اعلی عمر ساٹھ سال ہے جس کے بعد وہ یقیناً آیسہ ہوجائے گی، پچاس اور ساٹھ سال کے درمیان آنے والا خون مشکوک ہے، اس کی وجہ سے وہ روزہ نماز نہیں چھوڑے گی اور احتیاطاً فرض روزے کی قضا کرے گی، ابن قدامہ نے کہا: ان شاء اللہ صحیح یہ ہے کہ عورت اگر پچاس سال کی ہوجائے اور اس کا خون خلاف عادت کئی بار بلا وجہ رک جائے تو وہ آیسہ ہوجائے گی، کیونکہ اس عورت کے حق میں خون کا آنا نادر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا وجود کم ہے، نیز حضرت عائشہ نے فرمایا: "لن ترى المرأة في بطنها ولدا بعد الخمسين" (پچاس سال کے بعد عورت اپنے پیٹ میں بچہ ہرگز نہیں دیکھ سکتی) اور اس کے ساتھ جب کئی بار اس کا خون خلاف عادت رک گیا تو خون آنے سے ناامیدی ہوگئی، لہذا اب اس کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ مہینوں کے ذریعہ عدت گزارے، اور اگر اس سے پہلے خون رک جائے تو اس کا حکم اس عورت کا ہے جس کا حیض بند ہوگیا، اور اس کا سبب اس کو معلوم نہیں (یعنی نو ماہ رحم کو پاک ہونے کے لئے اور تین ماہ عدت کے لئے انتظار کرے گی) اور اگر پچاس سال کے بعد حسب عادت اس کو خون نظر آئے تو صحیح قول کے مطابق یہ حیض ہے، اس لئے کہ حیض ہونے کی دلیل امکانی زمانہ میں اس کا پایا جانا ہے اور اس زمانہ میں حیض کا پایا جانا ممکن ہے اگر چہ نادر ہو۔ اور اگر ساٹھ سال کے بعد خون دیکھے تو یقیناً وہ حیض نہیں، کیونکہ امکانی زمانہ کا وجود نہیں[۱]۔

إیاس کا حکم لگانے سے پہلے ایک مدت تک خون بند ہونے کی شرط:

۷- اس شرط کا ذکر حنفیہ نے اس قول کے ضمن میں کیا ہے کہ سن إیاس پچاس یا پچپن سال ہے، انہوں نے کہا کہ اس مدت میں إیاس کا حکم لگانے کی شرط یہ ہے کہ خون ایک لمبی مدت تک رک جائے اور اصح قول کے مطابق یہ مدت چھ ماہ ہے، انہوں نے کہا: اصح یہ ہے کہ مدت إیاس کے بعد چھ مہینے انقطاع شرط نہیں، بلکہ اگر مدت إیاس سے قبل منقطع تھا، پھر مدت إیاس پوری ہوگئی اور اس کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی تو اس کے آیسہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور

(۱) المغنی ۱/ ۳۶۳، ۷/ ۴۶۰، ۴۶۱۔

(۲) الزرقانی علی خلیل: ابواب عدت ۴/ ۲۰۴، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۳۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۶۱۔

وہ تین مہینوں کے ذریعہ عدت گذارے گی[1]۔ ہمارے علم میں اس شرط کا ذکر حنفیہ کے علاوہ کسی نے نہیں کیا ہے۔

جس عورت کو حیض نہ آیا ہو اس کا سن إیاس:

۸- ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ کو حنفیہ کے علاوہ کسی نے نہیں چھیڑا ہے۔ حنفیہ نے کہا: اگر عورت کا بلوغ سال کے اعتبار سے ہو اور اس کا خون مسلسل رکا رہے، تو اس کے إیاس کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب وہ تیس سال کی ہو جائے، "بحر" میں "الجامع" کے حوالے سے اسی کو نقل کیا ہے[2]۔

دوسرے فقہاء کے یہاں علی الاطلاق حکم کے پیش نظر اس عورت کے آیسہ ہونے کا حکم اسی وقت لگایا جائے گا جب وہ دوسری عورتوں کی طرح معتبر سن إیاس کو پہنچ جائے۔

آیسہ کی طلاق میں سنت و بدعت طریقہ:

۹- عورت کی طلاق میں سنت طریقہ یہ ہے کہ وہ اس وقت دی جائے جب وہ ایسے طہر میں ہو جس میں شوہر نے اس سے قربت نہ کی ہو یا دوران حمل دی جائے، لیکن دوران حیض یا ایسے طہر میں طلاق دینا جس میں شوہر نے اس سے قربت کی ہو، طلاق بدعت ہے۔ رہا حیض سے مایوس عورت کی طلاق کا مسئلہ تو ایک قول یہ ہے کہ اس کی طلاق کے لئے کوئی سنت یا بدعت طریقہ نہیں۔ اور حنفیہ نے کہا: اس کی طلاق کا سنت طریقہ یہ ہے کہ ہر ماہ کے شروع میں ایک طلاق دی جائے۔

ایک قول یہ ہے کہ اس کو جس طرح بھی طلاق دی جائے سنت طریقہ ہے اگر چہ وطی کے بعد ہو[1]۔

تفصیل اصطلاح "طلاق" میں ملاحظہ کریں۔

آیسہ عورت کی عدت طلاق:

۱۰- جن عورتوں کو حیض آتا ہے طلاق کے بعد ان کی عدت تین قروء (حیض یا طہر) ہے، اور حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے، حیض سے مایوس عورت اگر آزاد ہو تو طلاق کے بعد اس کی عدت طلاق کے وقت سے تین ماہ ہے، یہ متفق علیہ مسئلہ ہے[2]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ"[3] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں)۔

تفصیل "عدت" میں ہے۔

آیسہ کے حکم میں آنے والی عورتیں:

۱۱- مطلقہ عورت کا حیض اگر رک جائے اور اس کا سبب یعنی رضاعت، مرض یا نفاس معلوم ہو تو وہ اس عارضی سبب کے ختم ہونے اور خون کے لوٹ آنے کا انتظار کرے گی، اگر چہ مدت دراز ہو مگر یہ کہ وہ سن إیاس کو پہنچ جائے تو ایسی صورت میں وہ آیسہ کی عدت گذارے گی[4]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۲، ۶۰۶۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۹، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۴۸، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۳۴ طبع انصار السنہ۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۲، شرح المنتہی ۳/ ۲۲۰، المغنی ۷/ ۴۲۵، ۴۵۸، ۴۵۹، ۵۰۳۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۴) المغنی ۷/ ۴۶۵۔

اگر اس کے حیض رکنے کا سبب معلوم نہ ہو اور وہ آزاد ہو تو ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک سال انتظار کرے گی، حمل کے نو ماہ، پھر تین ماہ عدت گذارے گی، جیسا کہ آیسہ، اور اس کے انتظار کرنے کی مدت کے بارے میں دوسرے قول بھی ہیں[1] (دیکھئے: اصطلاح "عدت")۔

آیسہ سے متعلق لباس اور نظر وغیرہ کے احکام:

۱۲ - اگر عورت میں ایاس کے ساتھ نکاح کی توقع بھی باقی نہ رہے تو اس کو مکمل پردے کے بارے میں ایک طرح کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے، فرمان باری ہے: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ"[2] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں)۔

قرطبی اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: ان سے مراد وہ بوڑھی عورتیں ہیں جو کبرسنی کی وجہ سے کوئی تصرف کرنے سے بے بس ہیں، اور ان کے حیض اور اولاد کا سلسلہ بند ہو گیا ہو، یہ اکثر علماء کا قول ہے، اور ابوعبیدہ نے کہا: ان سے مراد وہ عورتیں ہیں جن سے اولاد نہ ہو لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ عورت اولاد کا سلسلہ بند ہونے کے باوجود لطف اندوز ہونے کے قابل ہوتی ہے، اور یہ حکم (یعنی قمیص یا چادر اتار کر رکھنے کا جواز اگر نیچے کا کپڑا قابل ستر جگہ کو چھپانے والا ہو) خاص طور پر بڑی بوڑھی عورتوں کا اس لئے ہے کہ دل کا میلان ان کی طرف نہیں ہوتا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ان کے ان اعضاء کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں جو اکثر کھلے رہتے ہیں، یہ حنابلہ کا مذہب ہے، کیونکہ ان میں مردوں کے لئے کوئی کشش نہیں رہی، لہذا دوسری عورتوں کے لئے ناجائز چیزیں ان کے لئے مباح ہیں اور تھکا دینے والے پردے کا بوجھ ان سے ہٹا دیا گیا ہے[1]۔

دوم
ایاس بمعنی امید منقطع ہو جانا

۱۳ - بعض چیزوں کے حاصل ہونے سے ناامید ہونا جائز ہے، اس میں کوئی حرج نہیں، بلکہ بعض ایسی چیزوں سے مایوسی چاہنا جن کا حصول آسان نہیں، دلی سکون کا سبب ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے: "أجمع الإياس مما في أيدي الناس"[2] (جو چیزیں لوگوں کے ہاتھوں میں ہیں ان سے مکمل مایوس ہو جاؤ)۔

لیکن مسلمان کے لئے اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا جائز نہیں۔

اس کی مثال رزق وغیرہ مثلاً اولاد یا گم شدہ کے پائے جانے سے مایوس ہونا یا مریض کا شفاء سے مایوس ہونا یا گنہگار کا مغفرت سے مایوس ہونا ہے۔

---

(۱) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ جو عورت سن ایاس کو نہ پہنچی ہو، لیکن قطعی طور پر یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کے حق میں حیض اور حمل محال ہے تو بلاشبہ عدت وغیرہ کے احکام میں وہ آیسہ کی طرح ہے کوئی فرق نہیں، کیونکہ آیت کا حکم اس پر منطبق ہے کہ وہ ان عورتوں میں سے ہے جو "حیض سے مایوس" ہیں، مثال کے طور پر آپریشن کے ذریعہ عورت کی انڈے دانی اور بچہ دانی نکال دی جائے، یا تابکاری علاج کے ذریعہ ان دونوں کو بے کار کر دیا جائے، جیسا کہ اطباء لکھتے ہیں، تو اس جیسی عورت ان عورتوں میں سے نہیں ہے جن کو ایک سال یا سن ایاس تک انتظار کرنا ہے بلکہ اس کی عدت آیت کی صراحت کے مطابق تین مہینے ہوگی۔

(۲) سورۂ نور / ۶۰۔

(۱) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۳۰۹، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۸۸ طبع عیسی الحلبی، شرح المنتہی ۳/ ۵، ابن عابدین ۵/ ۲۳۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۹، المغنی ۶/ ۵۵۹۔

(۲) حدیث: "أجمع الإياس مما في أيدي الناس" کی روایت احمد (۵/ ۴۱۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوایوب انصاری سے کی ہے۔ اور بوصیری نے الزوائد میں اس کو ضعیف کہا ہے (جیسا کہ تعلیق ابن ماجہ ۲/ ۱۳۹۶

اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا ممنوع ہے، علماء نے اس کو کبائر میں شمار کیا ہے، ابن حجر مکی نے کہا: اس کو گناہ کبیرہ شمار کرنا بالاتفاق ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں سخت وعید آئی ہے مثلاً فرمانِ باری: "اِنَّهُ لَا يَايْئَسُ مِنْ رَّوْحِ اللهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ"(۱) (اللہ کی رحمت سے مایوس تو بس کافر ہی لوگ ہوتے ہیں)۔ نیز: "وَمَنْ يَّقْنَطُ مِنْ رَّحْمَةِ رَبِّهٖ اِلَّا الضَّالُّوْنَ"(۲) (اپنے پروردگار کی رحمت سے ناامید ہوتا ہی کون ہے بجز گمراہوں کے)۔

ابن ابوحاتم اور بزار نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا: کبائر کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الشرك بالله، والإياس من روح الله، والأمن من مكر الله، وهذا أكبر الكبائر"(۳) (اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، اللہ کی رحمت وفیض سے مایوس ہونا، اور اللہ کی پکڑ سے بے خوف ہونا، اور یہ کبائر میں سب سے بڑا ہے)۔ ایک قول ہے کہ غالب گمان ہے کہ حدیث موقوف ہو اور اس کے اکبر الکبائر ہونے کی صراحت حضرت ابن مسعودؓ نے کی ہے جیسا کہ عبدالرزاق اور طبرانی میں ہے، پھر ابن حجر نے کہا: اللہ کی رحمت سے مایوس ہونے کا شمار اس لئے کبائر میں ہے کہ اس سے قطعی نصوص کی تکذیب لازم آتی ہے، پھر اس ناامیدی کے ساتھ بسا اوقات ایک اور حالت پیدا ہوجاتی ہے جو اس سے بھی سخت ہے، وہ یہ ہے کہ قطعی طور پر سمجھ لینا کہ اس کے لئے اللہ کی رحمت نہیں ہوگی، اور یہی "قنوط" ہے جیسا کہ اس آیت کا سیاق بتاتا ہے: "وَاِنْ مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوْسٌ قَنُوْطٌ"(۱) (اور اگر اسے تکلیف پہنچ جاتی ہے تو مایوس وبے آس ہوجاتا ہے) اور بسا اوقات اس کے ساتھ جب کہ وہ یقین رکھتا ہے کہ اس کے لئے اللہ کی رحمت نہیں ہوگی، وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ کفار کی طرح اس پر عذاب سخت ہوگا، اور اللہ تعالیٰ سے بدظنی سے مراد یہی ہے(۲)۔

رزق سے مایوسی کی ممانعت حدیث میں آئی ہے مثلاً حضور ﷺ نے خالد کے دو بیٹوں: حبہ اور سواء سے فرمایا: "لاتيأسا من الرزق ما تهزهزت رؤوسكما"(۳) (تم رزق سے ناامید نہ ہو جب تک تمہارے سروں میں جنبش ہے)۔

فقر وحاجت یا مصیبت پڑنے کی وجہ سے ناامیدی کی ممانعت آئی ہے، مثلاً فرمانِ باری ہے: "وَاِذَآ اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ، اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيَقْدِرُ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ"(۴) (اور ہم جب لوگوں کو کچھ عنایت کا مزہ چکھادیتے ہیں تو وہ اس سے خوش ہوجاتے ہیں، اور اگر ان پر کوئی مصیبت آپڑتی ہے ان اعمال کے بدلے میں جو پہلے اپنے ہاتھوں کرچکے ہیں، تو بس وہ لوگ ناامید ہوجاتے ہیں، کیا انہوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ اللہ ہی کھول کر روزی دیتا ہے جس کو چاہتا ہے اور تنگ کرکے دیتا ہے (جس کو چاہتا ہے)، بے شک اس (امر) میں

= طبع الحلبی) میں ہے لیکن حاکم نے (۳۲۶/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت سعد بن ابی وقاص کی حدیث ذکر کی ہے جو اس کے لئے شاہد ہے، حاکم نے حضرت سعدؓ کی حدیث کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) سورۂ یوسف/۸۷۔

(۲) سورۂ حجر/۵۶۔

(۳) حدیث: "الکبائر......" کی روایت بزار طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۱۰۴/۱ طبع القدسی) میں ہے، اور کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) سورۂ فصلت/۴۹۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر ۸۲/۱، ۸۳ قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۳) حدیث: "لاتيأسا من الرزق ماتهزهزت رؤوسكما" کی روایت احمد (۴۶۹/۳ طبع المیمنیہ) اور ابن ماجہ (۱۳۹۴/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) سورۂ روم/۳۶، ۳۷۔

نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو ایمان والے ہیں)۔

گناہوں کی معافی سے نا امیدی کی ممانعت آئی ہے فرمانِ باری ہے: "قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلىٰ اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِن رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهُ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ"[1] (آپ (میری طرف سے) کہہ دیجئے کہ اے میرے بندو جو اپنے اوپر زیادتیاں کر چکے ہیں، اللہ کی رحمت سے مایوس مت ہو، بے شک اللہ سارے گناہ معاف کر دے گا، بے شک وہ بڑا غفور ہے بڑا رحیم ہے)۔

اللہ کے یہاں کوئی بڑے سے بڑا گناہ ایسا نہیں جس کی مغفرت نہ ہو کیونکہ اس کی رحمت ہر چیز کو محیط ہے، اور اسی وجہ سے انابت الی اللہ مطلوب ہے، اور اللہ کے سامنے بندے کے لئے تمام گناہوں سے توبہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے جب تک کہ وہ حالت غرغرہ میں نہ ہو، یعنی زندگی سے نا امید نہ ہو جائے۔

نا امید یعنی زندگی سے نا امید مثلاً جاں کنی کے عالم والے شخص کی توبہ مشہور یہ ہے کہ مقبول نہیں جیسا کہ نا امید کا ایمان، یہی جمہور کا قول ہے۔ بعض حنفیہ نے نا امید کی توبہ اور نا امید کے ایمان میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ توبہ قابل قبول ہے، ایمان قابل قبول نہیں[2]۔

دیکھئے: اصطلاح "احتضار" اور "توبہ"۔

کفر پر مرنے والا یقیناً اللہ کی مغفرت ورحمت سے نا امید ہے، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِآيَاتِ اللّٰهِ وَلِقَائِهٖ اُوْلٰئِكَ يَئِسُوْا مِن رَّحْمَتِيْ وَاُولٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ"[3] (اور جو لوگ اللہ کی نشانیوں اور اس کے سامنے جانے کے منکر ہیں وہی تو ہیں جو میری رحمت سے مایوس ہوں گے اور وہی تو ہیں جنہیں عذاب دردناک ہوگا)۔

برخلاف اس شخص کے جس کا خاتمہ ایمان پر ہو کہ اس کے لئے رحمت الٰہی کی توقع ہے۔

(۱) سورۂ زمر/ ۵۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۱، ۳/ ۲۸۹۔

(۳) سورۂ عنکبوت/ ۲۳۔

أیامی

دیکھئے: ''نکاح''۔

إیثار

دیکھئے: ''وتر''۔

إیتمان

دیکھئے: ''امانت''۔

إیجاب

تعریف:

۱- إیجاب: لغت میں ''أوجب'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''أوجب الأمر علی الناس إیجابا'': یعنی اسے لوگوں پر لازم کیا۔ اور کہا جاتا ہے: ''وجب البیع یجب وجوباً'': یعنی لازم اور ثابت ہوئی، اور ''أوجبه إیجابا'': یعنی لازم کرنا [۱]۔

اصطلاحاً: اس کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، مثلاً: شارع کا فعل کو التزام کے طور پر طلب کرنا، اس اعتبار سے وہ ''اختیار'' کے خلاف ہے۔

مثلاً وہ تلفظ جو عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے صادر ہوتا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے اس کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: إیجاب: وہ ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے ملکیت کا فائدہ دینے کے لائق صیغہ کے ساتھ پہلے صادر ہو، اور قبول: وہ ہے جو کسی جانب سے بعد میں صادر ہو۔

غیر حنفیہ کی رائے کے مطابق إیجاب: وہ ہے جو بائع، مؤجر، زوجہ یا اس کے ولی حسب اختلاف مذاہب، کی طرف سے صادر ہو، خواہ پہلے صادر ہو یا بعد میں، کیونکہ یہی لوگ مشتری کو فروخت شدہ سامان کا، مستأجر کو عین کی منفعت کا اور شوہر کو عصمت کا مالک بنائیں گے اور اسی طرح دوسرے امور میں [۲]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''وجب''۔

(۲) الطحطاوی ۴/۳، ۲۷، ۱۲۰۳، ۱۳۴۸، فتح القدیر ۲/ ۳۴۴، المغنی ۳/ ۵۶۱ طبع

متعلقہ الفاظ:

الف-فرض:

۲-لغت واصطلاح میں فرض بمعنی ایجاب آتا ہے۔

کہا جاتا ہے: "فرض الله الأحكام فرضا" یعنی اللہ تعالی نے احکام واجب کردیئے۔ غیر حنفیہ کے نزدیک فرض وواجب میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک فرض: وہ ہے جو ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو، جس میں کوئی شبہ نہ ہو، فرض کا منکر کافر ہوجاتا ہے اگر وہ دین کی بدیہی معلومات میں سے ہو۔ اور واجب وہ ہے جو شبہ والی دلیل مثلاً قیاس سے ثابت ہو[1]۔

ب-وجوب:

وجوب ایجاب کا اثر ہے۔ ایجاب وجوب کا فیصلہ کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے جب کہ وجوب "محکوم فیہ" فعل کی صفت ہے، لہذا جس کو اللہ نے واجب فرمایا ہے وہ اس کے واجب کرنے کی وجہ سے واجب ہوگیا۔

ج-ندب:

ندب شارع کا فعل کو غیر لازمی طور پر طلب کرنا ہے مثلاً نفل نماز۔

ایجاب شرعی کی اصل:

۳-ایجاب شرعی ایک شرعی حکم ہے جو صرف اللہ تعالی کی طرف سے ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ شرع کا مکلفین سے اس چیز کے ساتھ خطاب ہے جو اس نے مکلفین پر واجب کیا ہے۔ بسا اوقات انسان اپنے اوپر نذر کے ذریعہ کسی طاعت کے انجام دینے کو واجب کرلیتا ہے تو شرعاً اس کی ادائیگی اس پر واجب ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے نذر کو پورا کرنا واجب کیا ہے مثلاً کوئی چند دنوں کے روزے یا حج بیت اللہ یا متعین صدقہ کی نذر مان لے۔

واجب کے احکام کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

معاملات میں ایجاب:

۴-ایجاب لفظ کے ذریعہ ہوتا ہے اور اکثر یہی ہے، اور یہ نکاح کے علاوہ میں گونگے وغیرہ کی طرف سے قابل فہم اشارہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور بسا اوقات "فعل" کے ذریعہ ہوتا ہے جیسا کہ بیع تعاطی میں، اور بسا اوقات تحریر کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ ایجاب میں خط یا قاصد کے پہنچنے اور خط کے مفہوم سے واقف ہونے کی مجلس کا اعتبار ہے اور یہی مجلس ایجاب کی مجلس ہے[1]۔

اس کی تفصیل اور اس میں اختلاف معاملات کے مختلف ابواب خصوصاً بیوع میں دیکھی جائیں، نیز دیکھئے: اصطلاح "ارسال"، "اشارہ" اور "عقد"۔

عقود میں ایجاب کے صحیح ہونے کی شرائط:

۵-عقود میں ایجاب کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں جن میں اہم ترین ایجاب کرنے والے کا اہل ہونا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "صیغہ وعقد" میں ہے۔

ایجاب میں رجوع کرنا:

۶-بعض فقہاء مثلاً حنفیہ کی رائے ہے کہ قبول کرنے سے قبل ایجاب

= الریاض، المجموع ۱۶۵/۷ طبع السعودیہ۔

(۱) المصباح المنیر مادہ، التعریفات للجرجانی، المستصفی للغزالی ۶۶/۱، مسلم الثبوت ۵۹/۱۔

(۱) الہدایہ ۱۷/۳، فتح القدیر ۷۹/۵، البدائع ۱۳۸/۵، ابن عابدین ۲۵/۴، ۷۹/۴، ۲۱/۵، قلیوبی وعمیرہ ۱۵۳/۲، ۲۹، ۳۰/۳، ۲۷، ۲۱۹، جواہر الاکلیل ۲۳۳/۱، ۲۳۸۔

کرنے والے کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ اور مالکیہ نے کہا: اگر موجب (ایجاب کرنے والا) دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرے تو اس کا رجوع کرنا مفید نہیں، اگر دوسرے نے جواب میں قبول کرلیا اور وہ رجوع کرنے کا مالک نہیں، گوکہ مجلس میں ہو۔

رہے شافعیہ وحنابلہ تو وہ خیار مجلس کے قائل ہیں جس کا تقاضا ہے کہ موجب کے لئے اپنے ایجاب سے حتی کہ دوسرے عاقد کے قبول کرنے کے بعد بھی رجوع کرنا جائز ہے، تو اس کے "قبول" سے قبل بدرجہ اولی اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا[۱]۔

إيجار

تعریف:

۱ – ایجار: "آجر" کا مصدر ہے، اس کا فعل ثلاثی "أجر" ہے۔ کہا جاتا ہے: "آجرَ الشيء يؤجره إيجاراً"، اور کہا جاتا ہے: "آجر فلان فلانا داره" یعنی فلاں نے فلاں کے ساتھ گھر کے اجارہ کا معاملہ کیا۔

مؤاجرة کا معنی: بدلہ دینا اور اجرت دینا ہے۔

کہا جاتا ہے: "آجرت الدار أوجرها إيجاراً" (گھر کو اجرت پر دیا) اور اجرت پر دیئے ہوئے گھر کو "مؤجرة" کہتے ہیں، اور اس سے اسم "إجارة" ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ("اجارہ" ج ۱ ص ۲۳۱)۔

ایجار "أوجرَ" فعل کا بھی مصدر ہے، اس کا فعل ثلاثی "وجرَ" ہے، کہا جاتا ہے: أوجره: یعنی اس کے حلق میں دوا ٹپکائی[۱]۔

یہ لغت کے اعتبار سے ہے، فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں، اس لئے کہ وہ لفظ "ایجار" کو دودھ یا دوا وغیرہ حلق میں ٹپکانے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[۲]۔

فقہاء کے یہاں مشہور یہ ہے کہ وہ منفعت کی بیع کے معنی میں لفظ ایجار کے بجائے اجارہ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۴۱، فتح القدیر ۵/ ۷۸، ۸۰، المغنی مع الشرح ۴/ ۴، شرح الروض ۲/ ۵، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۲۲۳، البدائع ۵/ ۱۳۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۵۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، تہذیب الاسماء واللغات مادۂ "وجر"۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، ۵/ ۱۰۴، ۴۱۳ طبع سوم بولاق، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دودھ پیتے بچہ کے حلق میں دو سالوں کے دوران کسی عورت کا دودھ ٹپکانے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، جیسا کہ عورت کے پستان سے بچہ کے دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ تحریم میں مؤثر دودھ کے ذریعہ غذاء کا ملنا، گوشت بنانا، اور ہڈیوں کو جوڑنا ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "لا رضاع إلا ما أنشز العظم و أنبت اللحم"[1] (رضاعت کا کوئی اعتبار نہیں مگر جو ہڈی کو جوڑے اور گوشت بنائے)، اور یہ إیجار کے ذریعہ ہوجاتا ہے، کیونکہ دودھ اندر تک پہنچتا ہے، لہذا تحریم میں یہ اور چھاتی سے دودھ پینا برابر ہیں۔

اس مسئلہ میں بعض فقہاء کا اختلاف ہے جیسا کہ رضعات (چوسنا) کی تعداد کے بارے میں بھی اختلاف ہے جن سے حرمت پیدا ہوتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "رضاع"۔

اگر إکراہ کے ذریعہ روزہ دار کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے اور وہ اس کے پیٹ میں پہنچ جائے تو کیا اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کہتے ہیں: اگر زبردستی روزہ دار کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے یا وہ سویا ہوا تھا اور اس کے حلق میں کوئی چیز انڈیل دی گئی تو اس کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس پر قضا واجب ہوگی۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک زبردستی جس کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے فعل اور قصد نہیں پایا گیا، نیز یہ فرمانِ نبوی عام ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] (میری امت سے خطأ، نسیان اور اس چیز کو معاف کردیا گیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہو)۔

بحث کے مقامات:

۳- إیجار بمعنی حلق میں کوئی چیز ٹپکانا، کی تفصیل "رضاع" اور "صوم" میں آتی ہے، اسی طرح "جنایات" کی بحث میں کسی انسان کے منہ میں زہر ڈال دینے کے ذکر میں بھی آتی ہے۔

إيداع

دیکھئے: "ودیعت"۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۳، ۴۱۹، الدسوقی ۲/ ۵۰۲ طبع دار الفکر، المہذب ۲/ ۱۵۷، ۱۵۸ طبع دار المعرفہ، المغنی ۷/ ۵۳۷، ۵۳۸ طبع الریاض کشاف القناع ۵/ ۴۴۶ طبع الریاض۔
حدیث: "لا رضاع....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۴۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے کہا: ابوموسی ہلالی اور ان کے والد کے بارے میں ابوحاتم نے کہا کہ دونوں مجہول ہیں (تلخیص الحبیر ۴/ ۴ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵، الدسوقی ۱/ ۵۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰۔
حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان....." کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا: حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

إيصاء

تعریف:

۱ – إیصاء لغت میں "أوصی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أوصی فلان بكذا يوصي إيصاءً"۔ اور اس کا اسم وصایہ (واو کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ) ہے، اور وصایت: یہ ہے کہ کسی دوسرے کو کسی کام کے انجام دینے کا ذمہ دار بنائے، خواہ اس کام کی انجام دہی طلب کرنے والے کی زندگی کی حالت میں ہو یا اس کی وفات کے بعد [1]۔

المغرب میں ہے: "أوصی زيد لعمر بكذا إيصاءً"، اور "وَصّى به توصية"، اور "وصیت" اور "وصات" مصدر کے معنی میں دونوں اسم ہیں، اور اسی سے یہ فرمان باری ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُوْنَ بِهَا" [2] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی تم وصیت کر جاؤ)۔ "وِصاية" (بالکسر) "وَصِي" کا مصدر ہے، اور ایک قول ہے کہ إیصاء: دوسرے سے کسی چیز کو طلب کرنا ہے تاکہ وہ طالب کی عدم موجودگی میں، اس کی حیات میں یا اس کی وفات کے بعد انجام دے [3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "إیصاء"، "وصیت" کے معنی میں ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک وہ اس سے خاص ہے، چنانچہ إیصاء انسان کا دوسرے کو اپنی وفات کے بعد تصرفات میں اپنا قائم مقام بنانا ہے یا اپنی نابالغ اولاد کے امور کی تنظیم اور ان کی نگہداشت میں قائم مقام بنانا ہے، اور یہ شخص (جس کو قائم مقام بنایا گیا ہے) "وصی" کہلاتا ہے۔

رہا بہ حالت حیات کسی دوسرے کو کسی کام کی انجام دہی میں اپنا قائم مقام بنانا تو فقہاء کے یہاں اصطلاح میں اس کو "إیصاء" نہیں کہا جاتا، بلکہ اس کو وکالت کہتے ہیں [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف – وصیت:

۲ – حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ وصیت إیصاء سے عام ہے، چنانچہ لفظ "وصیت" ان کے نزدیک تبرع کے طور پر وفات کے بعد تملیک پر صادق آتا ہے، اسی طرح إیصاء پر بھی صادق آتا ہے جو یہ ہے کہ دوسرے سے کوئی کام طلب کیا جائے تاکہ وہ اسے طالب کی وفات کے بعد انجام دے، مثلاً اس کے دین کی ادائیگی اور اس کی لڑکیوں کی شادی کرانا [2]۔

جب کہ مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ "وصیت" اور "إیصاء" دونوں کا معنی ایک ہے، چنانچہ مالکیہ نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "عقد يوجب حقا في ثلث مال العاقد، يلزم بموته، أو يوجب نيابة عنه بعد موته" [3] (وصیت ایسا عقد ہے جو عاقد کے تہائی مال میں ایسے حق کو واجب وثابت

---

(۱) مختار الصحاح مادۂ "وصی"۔
(۲) سورۂ نساء ر ۱۲۔
(۳) المغرب، تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۹۵، ابن عابدین ۶/ ۶۴۷۔

---

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۸۱، فتاوی قاضی خاں ۳/ ۵۱۲ (ہامش الفتاوی الہندیہ)۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۳۳، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۲، الدر المختار ورد المحتار ۶/ ۶۴۸، الإقناع ۴/ ۴۴، قلیوبی ۳/ ۱۵۶، ۱۷۷۔
(۳) الشرح الکبیر ۴/ ۳۷۵، البہجۃ فی شرح التحفہ ۲/ ۳۱۰۔

کرے جو اس کی موت سے لازم ہوتا ہے یا اس کی موت کے بعد اس کی نیابت کو ثابت کرے)۔ اور بعض حنابلہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے [1]: "الأمر بالتصرف بعد الموت، أو التبرع بالمال بعده" (وصیت موت کے بعد تصرف کا حکم یا موت کے بعد مالی تبرع کا حکم دینا ہے)۔

ان دونوں تعریفات کا مفاد یہ ہے کہ وصیت کبھی موت کے بعد مالی تبرع کی ہوتی ہے اور کبھی موصی کا دوسرے کو اپنی جگہ پر اپنی وفات کے بعد کسی کام کے لئے مقرر کرنا ہے، لہذا "وصیت" دونوں کو یکساں طور پر شامل ہے اور دونوں ہی لفظ وصیت کے مصداق ہیں۔

ب- ولایت:

۳- ولایت: کسی کی اجازت پر موقوف ہوئے بغیر نافذ ہونے والے عقود و تصرفات کے انشاء کی قدرت ہے، اب اگر یہ عقود و تصرفات اس شخص سے متعلق ہوں جو ان کو انجام دے تو اس ولایت کو "ولایت قاصرہ" کہا جاتا ہے، اوور اگر دوسرے سے متعلق ہوں تو اس ولایت کو "ولایت متعدیہ" کہا جاتا ہے۔ اور یہ "ولایت متعدیہ" "وصایت" سے عام ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا عامل دوسرے کی طرف سے نیابت کے طور پر تصرف کا مالک ہوتا ہے، البتہ "ولایت" کا سرچشمہ کبھی کبھی شریعت ہوتی ہے مثلاً باپ کی اپنے بیٹے پر ولایت [2]، اور کبھی اس کا سرچشمہ عقد ہوتا ہے جیسا کہ وکالت اور ایصاء میں، کیونکہ وہ تصرف کے مالک کی تولیت سے ہوتا ہے، وہی دوسرے کو اپنی وفات کے بعد بعض امور میں اپنی نیابت کی ذمہ داری دیتا ہے۔

ج- وکالت:

۴- وکالت: کسی شخص کا دوسرے کو ایسے امور کے انجام دینے میں اپنا قائم مقام بنانا ہے جس میں نائب بنانا صحیح ہوتا کہ وہ اس کی زندگی کی حالت میں اسے انجام دے۔

لہذا وکالت اس حیثیت سے "ایصاء" کے مشابہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں مالک کی طرف سے نیابت کے طور پر بعض امور کی انجام دہی دوسرے کو تفویض کرنا ہے، تاہم دونوں میں اس اعتبار سے فرق ہے کہ ایصاء میں دوسرے کو تفویض موت کے بعد ہوتی ہے جب کہ وکالت میں تفویض بہ حالت حیات ہوتی ہے۔

اس کے باوجود اس بحث میں گفتگو صرف ایصاء بمعنی وصی مقرر کرنا، پر ہوگی، وصیت کے تمام احکام سے متعلق امور اصطلاح "وصیت" میں دیکھے جائیں۔

عقد ایصاء کے وجود میں آنے کا طریقہ:

۵- عقد ایصاء موصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے "ایجاب"، اور موصی الیہ کی طرف سے قبول کے ذریعہ وجود میں آتا ہے۔ "ایجاب" کے لئے مخصوص الفاظ کا ہونا شرط نہیں، بلکہ ہر ایسے لفظ سے درست ہے جو موصی کی موت کے بعد معاملہ کو موصی الیہ کے حوالہ کرنے پر دلالت کرے مثلاً: میں نے فلاں کو وصی بنادیا یا میں نے اپنی موت کے بعد اپنی اولاد کے مال کا فلاں کو ذمہ دار بنادیا اور اس جیسے الفاظ۔

اسی طرح قبول ہر ایسے طریقہ سے درست ہے جس سے موصی کی طرف سے صادر ہونے والے (ایجاب) سے اتفاق اور رضامندی معلوم ہو، خواہ یہ قول کے ذریعہ ہو مثلاً: میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا میں نے اجازت دی وغیرہ، یا ایسے فعل کے ذریعہ ہو جس سے

---

(۱) الروض المربع ۲/ ۲۴۵۔

(۲) رد المحتار ۶/ ۶۴۷، الشرح الکبیر ۴/ ۳۷۵، الاتاج ۴/ ۲۴۔

رضامندی معلوم ہو، مثلاً موصی کی موت کے بعد ترکہ میں سے کسی چیز کوفروخت کرنا یا ورثاء کی مصلحت میں کوئی چیز خریدنا یا دین کو ادا کرنا یا موصی کے دین کا تقاضا کرنا[1]۔

قبول کا مجلس ایجاب میں ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ اس کا وقت موصی کی موت کے بعد تک رہتا ہے، اس لئے کہ عقدِ ایصاء کا اثر موت کے بعد ہی ظاہر ہوگا، لہذا قبول بھی موت کے بعد تک باقی رہے گا۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ موصی کی زندگی میں ایصاء کو قبول کرنا درست ہے، اس لئے کہ موصی الیہ کا تصرف موصی کے مفاد میں ہوتا ہے۔ اور اگر قبول ورد کرنا اس کی موت پر موقوف ہوتو اندیشہ ہے کہ کسی کو وصیت کئے بغیر موصی کی موت ہوجائے جس میں اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ یہ مسئلہ مال کے ایک حصہ کی وصیت قبول کرنے کے برخلاف ہے، اس لئے کہ موصی لہ کا قبول کرنا موصی کی موت کے بعد ہی معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں استحقاق صرف موصی لہ کے حق کی وجہ سے ہے، لہذا یہاں پر قبول کرنے کو موت پر مقدم کرنے کی کوئی ضرورت وحاجت نہیں[2]، اور شافعیہ کے یہاں ''اصح قول'' یہ ہے کہ ایصاء کو قبول کرنا موصی کی موت کے بعد ہی درست ہے، اس لئے کہ ایصاء موت سے منسوب ہے، موت سے قبل اس کا وقت ہی نہیں آیا، لہذا اس سے قبل قبول کرنا یا رد کرنا درست نہیں، جیسا کہ مال کی وصیت میں ہے۔

خود وصی بنانے کا حکم:

۶-اصل یہ ہے کہ دوسرے کو وصی بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ تصرف کا صحیح ہونا اس کی طرف سے صادر ہونے پر موقوف ہے جس کو اس پر

(۱) الاختیار ۵/ ۶۶، الدر المختار ورد المحتار ۶/ ۷۰۰، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷۔

(۲) الروض المربع ۲/ ۴۴۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۱، الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵۔

ولایت حاصل ہے۔ اور موصی کی ولایت موت سے ختم ہوجاتی ہے، لیکن شریعت نے اس کو اصل سے استثنائی طور پر جائز رکھا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے، اور ان میں سے کسی کی طرف سے نکیر نہیں ہوئی، لہذا اس کو ان کی طرف سے جواز پر اجماع مانا گیا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے ہشام بن عروہ کا یہ قول نقل کیا ہے: حضرت زبیر کو سات صحابہ کرام (مثلاً حضرت عثمان، حضرت مقداد، حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت مطیع بن اسود وغیرہ) نے وصی بنایا، اور مروی ہے کہ جب حضرت ابوعبیدہ نے دریائے فرات پار کیا تو حضرت عمر کو وصی بنایا، اور مروی ہے کہ حضرت ابن مسعود نے وصیت کرتے ہوئے تحریر فرمایا: ''اگر میرے اس مرض میں میری موت کا حادثہ پیش آگیا تو میری وصیت اللہ تعالیٰ کی طرف، پھر زبیر بن عوام اور ان کے بیٹے عبداللہ کی طرف ہوگی۔''

نیز اس لئے کہ وصی بنانا وکالت اور امانت ہے، لہذا وہ ودیعت اور زندگی میں وکالت کے مشابہ ہے اور یہ دونوں جائز ہیں تو وصی بنانا بھی جائز ہوگا[1]۔

موصی کے بارے میں ایصاء کا حکم:

۷-موصی پر وصی بنانا واجب ہے اگر دوسروں کے حقوق کو واپس کرنا ہو، اور ان ''دیون'' کو ادا کرنا ہو جو نامعلوم ہیں یا فی الحال ان کی ادائیگی سے عاجز ہو، اس لئے کہ ان کی ادائیگی واجب ہے، اور وصی بنانا ہی ان کی ادائیگی کا ذریعہ ہے، لہذا اسی کی طرح وہ بھی واجب ہوگا۔ یہی حکم نابالغ اولاد کے لئے اور جو ان کے حکم میں ہیں ان کے لئے وصی بنانے کا ہے اگر ان کی بربادی کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اس

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۳، ۷۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۴۔

وصی بنانے میں ان کو بربادی سے بچانا ہے، اور نابالغوں کو بربادی سے بچانا بلا اختلاف واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "کفی بالمرء إثما أن یضیع من یعول"(۱) (انسان کے گناہ گار ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ جن کی کفالت کرتا ہے ان کو ضائع کردے)۔

رہا معلوم دین کی ادائیگی، دوسروں کے معین حقوق (مظالم) کی واپسی، وصایا کی تنفیذ اگر وہ ہوں، نابالغ بچوں اور ان لوگوں کے امور کی دیکھ ریکھ جو نابالغ بچوں کے حکم میں ہیں جن کی بربادی کا اندیشہ نہیں، تو ان امور کے لئے وصی بنانا سنت یا مستحب ہے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس میں سلف صالحین کی اقتداء ہے، چنانچہ وہ ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے(۲) جیسا کہ گزرا۔

وصی بنانے کا یہ حکم موصی کی طرف سے ہے۔

رہا وصی کے تعلق سے تو اگر کسی نے کسی کو وصی بنایا تو اس کے لئے وصیت قبول کرنا جائز ہے، اگر اسے وصیت کی انجام دہی کی قدرت ہو اور اسے اپنے اوپر اعتماد ہو کہ اسے مطلوبہ طریقہ پر ادا کرلے گا، اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے اور وصیت قبول کرتے تھے، چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر کسی شخص کے وصی تھے، اور زبیر بن عوام سات صحابہ کے وصی تھے۔

امام احمد کے مذہب کا قیاس یہ ہے(۳) کہ وصیت میں داخل نہ ہونا (یعنی قبول نہ کرنا) اولی ہے، کیونکہ اس میں خطرہ ہے، امام احمد سلامتی کے برابر کسی چیز کو نہیں سمجھتے تھے۔ اور اسی وجہ سے ان کی رائے

(۱) حدیث: "کفی بالمرء إثما أن یضیع من یعول" کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۴، ابن عابدین ۶/ ۶۴۸، الاقناع ۳/ ۴۳، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۷، الشرح الصغیر ۴/ ۶۵۴۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۴۔

تھی کہ سلامتی کی تلاش اور خطرہ سے بچنے کے لئے لقطہ کو نہ اٹھانا اور میقات سے قبل احرام نہ باندھنا اولی ہے۔ اس کی دلیل مسلم شریف کی یہ روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا: "إنی أراک ضعیفا، و إنی أحب لک ما أحب لنفسی، فلا تأمّرنّ علی اثنین، و لا تولّین مال یتیم"(۱) (میں تم کو کمزور پاتا ہوں، اور میں تیرے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں، لہذا ہرگز کبھی دو آدمیوں پر امیر نہ بننا، اور نہ کبھی یتیم کے مال کا ذمہ دار بننا)۔

رد المحتار میں ہے: وصی کے لئے مناسب نہیں کہ وصایت قبول کرے، اس لئے کہ اس میں خطرہ ہے، اور امام ابو یوسف سے یہ قول مروی ہے: وصایت میں پہلی مرتبہ داخل ہونا غلطی ہے، دوسری مرتبہ خیانت اور تیسری مرتبہ چوری ہے(۲) اور حضرت حسن سے مروی ہے: وصی انصاف کرنے پر قادر نہیں ہوسکتا چاہے وہ عمر بن الخطابؓ جیسا کیوں نہ ہو۔ اور ابو مطیع نے کہا: میں نے اپنے بیس سالہ منصب قضاء کے دوران کسی ایسے کو نہیں دیکھا جو اپنے بھتیجے کے مال میں عدل وانصاف ملحوظ رکھے(۳)۔

عقدِ ایصاء کا لزوم اور عدم لزوم:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موصی کے حق میں ایصاء کوئی لازم تصرف نہیں ہے، چنانچہ وہ اس سے جب چاہے رجوع کرسکتا ہے، رہا

(۱) حدیث: "إنی أراک ضعیفا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) رد المحتار ۶/ ۷۰۰۔
(۳) کمیٹی کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے مابین حقیقی اختلاف نہیں، اس لئے کہ جو لوگ جواز کے قائل ہیں انہوں نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس شخص کو اطمینان ہو کہ امانت دار اور انصاف ور ہوگا، جو لوگ اس کو خلاف اولی یا مکروہ کہتے ہیں ان کے پیش نظر یہ ہے کہ اس میں سلامتی نادر ہے اور عام طور پر غالب یہی ہے کہ وصی موصی علیہم کے حق کی ادائیگی نہیں کرتا، لیکن خیار صحابہ کا اسے قبول کرنا، اور امکانی حد تک یتیموں کا تحفظ جمہور فقہاء کی رائے کے لئے مرجح ہے۔

وصی کے حق میں تو عقدِ ایصاء موصی کی زندگی میں باتفاقِ فقہاء لازم نہیں ہوتا، لہذا اگر وہ رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا ایصاء سے خود کو معزول کرنا ہوگا۔

البتہ حنفیہ نے اس رجوع کے صحیح ہونے کے لئے موصی کے علم کی قید لگائی ہے، تاکہ وہ اگر چاہے تو دوسرے کو وصی بنا سکے، لہذا اگر وصی موصی کے علم کے بغیر وصیت سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا درست نہیں، تاکہ موصی کو وصی کی طرف سے دھوکہ نہ ہو[1]۔

شافعیہ نے وصایت سے وصی کے رجوع کے جواز کے لئے (اگر موصی پر وصی بنانا واجب ہو) یہ قید لگائی ہے کہ وصی متعین نہ ہو (یعنی کوئی دوسرا شخص وصی بنائے جانے کے لائق ہو) یا اس کا غالب گمان یہ ہو کہ جس مال کی نگہداشت کی وصیت ہے، وہ کسی ظالم (قاصد وغیر قاصد) کے تسلط کی وجہ سے تلف ہوجائے گا، لیکن اگر وصی متعین ہے (یعنی دوسرا کوئی ایسا نہیں ہے جس کو وصی بنایا جا سکے) یا اس کا غالب گمان ہو کہ مال ہلاک ہوجائے گا تو اس کو وصیت سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے[2]۔

رہا موصی کی موت کے بعد تو وصی کے لئے خود کو معزول کرنا حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک درست نہیں، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو ابن موسی نے "الارشاد" میں ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وصی نے موصی کی زندگی میں وصیت قبول کرلی تو اس نے خود کو وصیت کے باب میں موصی کا معتمد بنادیا، اگر وہ موصی کی موت کے بعد وصیت سے رجوع کرلے تو یہ موصی کو دھوکہ دینا ہوگا جو ناجائز ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: موصی کی موت کے بعد وصی خود کو معزول کرسکتا ہے، اس لئے کہ وصایت وکالت کی طرح ہے یعنی دونوں میں اجازت سے تصرف کرنا ہے اور وکیل خود کو جب چاہے معزول کرسکتا ہے تو وصی کا حکم بھی یہی ہوگا، شافعیہ نے اس سے وہ صورت مستثنیٰ کی ہے جب وصی بنانا واجب ہو اور وصی متعین ہو (یعنی کوئی دوسرا وصی بنائے جانے کے لائق نہ ہو) تو اس صورت میں اس کے لئے وصیت سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے[1]۔

وصی کی تقرری کا حق دار کون ہے؟

۹ - وصی کی تقرری کا حق ایصاء کے متعلقات کے اختلاف کے اعتبار سے الگ الگ ہے، چنانچہ اگر ایصاء معین تصرف کا ہو مثلاً "دیون" کی ادائیگی اور ان کا تقاضا کرنا، ودیعتوں کو واپس کرنا اور ان کو واپس لینا اور وصیتوں کی تنفیذ وغیرہ تو وصی کی تقرری کا حق اس شخص کو حاصل ہوگا جو اس تصرف کا حق رکھتا ہے، اس لئے کہ جس کو کسی تصرف کی ولایت حاصل ہے وہ اس کو انجام دینے کے لئے دوسرے کو اپنا قائم مقام بحالتِ حیات وکالت کے طور پر اور وفات کے بعد وصیت کے طور پر بنا سکتا ہے، البتہ اگر وصی بنانا نابالغ اولاد اور جو ان کے حکم میں ہیں مثلاً مجنون اور معتوہ، ان کی نگہداشت اور ان کے اموال کی حفاظت ونگرانی، اور ان میں نفع بخش تصرف کرنے کے لئے ہو تو باتفاقِ فقہاء وصی کی تقرری کا حق باپ کو ہوگا، اس لئے کہ باپ کو تمام حضرات کے نزدیک اپنی زندگی میں اپنی نابالغ اولاد پر اور ان کے حکم کے تحت آنے والوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا اپنی موت کے بعد ان پر ولایت کے سلسلہ میں اپنا خلیفہ مقرر کرنے کا بھی حق اس کو حاصل ہوگا۔

حنفیہ[2] اور شافعیہ[3] کے نزدیک اس حکم میں باپ ہی کی طرح دادا بھی ہے، لہذا وصی کی تقرری کا حق اس کو ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک دادا کو اپنی اولاد کی اولاد پر (اگر چہ نیچے کی ہو) ولایت حاصل

---

(۱) ابن عابدین ۶/ ۷۰۰۔
(۲) الاقناع ۳/ ۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۷۔

(۱) ابن عابدین ۶/ ۷۰۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۱، الاقناع ۳/ ۳۴، الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵، مواہب الجلیل ۶/ ۴۰۳۔
(۲) ابن عابدین ۶/ ۷۱۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۰۴۔

ہے، توباپ ہی کی طرح دادا کو بھی اپنی موت کے بعد ان کے لئے وصی مقرر کرنے کا حق ہوگا۔

مالکیہ[۱] اور حنابلہ[۲] نے کہا: دادا کو اپنی اولاد کی اولاد کے لئے اپنی طرف سے وصی مقرر کرنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک دادا کو اولاد کی اولاد کے اموال پر ولایت حاصل نہیں، کیونکہ دادا ان سے بذات خود وابستہ نہیں، بلکہ باپ کے واسطہ سے وابستہ ہے، لہذا وہ بھائی اور چچا کی طرح ہوگا، اور ان میں سے کسی کو اپنے بھائی کی اولاد کے مال پر ولایت حاصل نہیں، لہذا دادا کو بھی اپنی اولاد کی اولاد کے مال پر ولایت حاصل نہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک باپ کے وصی کو اپنے بعد جس کو چاہے وصی مقرر کرنے کا حق ہے، کیونکہ باپ نے اس کو اپنا قائم مقام بنایا ہے، لہذا باپ کی طرح اس کو بھی وصی مقرر کرنے کا حق ہوگا، اس مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت مالکیہ نے کی ہے، البتہ مالکیہ نے وصی کے لئے دوسرے کو وصی بنانے کے حق میں یہ قید لگائی ہے کہ باپ نے اسے دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے منع نہ کیا ہو، پس اگر باپ نے دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے اسے منع کردیا ہو مثلاً اس سے کہا ہو: میں نے تم کو اپنی اولاد کا وصی بنادیا، لیکن تم کو وصی مقرر کرنے کا حق نہیں، تو اس کے لئے وصی مقرر کرنا ناجائز ہوگا[۳]۔

حنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ وصی کو حق نہیں کہ دوسرے کو وصی بنائے الا یہ کہ اسے دوسرے کو وصی بنانے کا اختیار دیا گیا ہو، اس لئے کہ وصی موصی کی طرف سے نیابت کے طور پر تصرف کرتا ہے، لہذا دوسرے کو سپرد کرنے کا اس کو حق نہیں، الا یہ کہ اسے اس کی اجازت حاصل ہو جیسا کہ وکیل کہ اسے اپنی وکالت والے معاملہ میں دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہیں، الا یہ کہ مؤکل اس کو اجازت دے، لہذا وصی کا حکم بھی ایسا ہی ہوگا[۱]۔

اگر باپ یا دادا یا ان کے وصی نے کسی کو وصی مقرر نہیں کیا تو قاضی کو اختیار ہے کہ اپنی جانب سے کسی کو وصی مقرر کردے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ قاضی اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے: "السلطان ولي من لا ولي له"[۲] (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)۔ قاضی ان نا تواں لوگوں کے امور کا بذاتِ خود ذمہ دار نہیں ہوگا، بلکہ ان کے امور اپنی طرف سے مقرر کردہ اوصیاء کے سپرد کردے گا[۳]۔

حنفیہ[۴]، شافعیہ[۵] اور حنابلہ[۶] کے نزدیک ماں کو اولاد کے لئے وصی مقرر کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ اس کو اپنی اولاد پر اپنی زندگی میں ولایت حاصل نہیں، لہذا اپنی وفات کی صورت میں اپنی طرف سے خلیفہ مقرر کرنے کا بھی اس کو حق نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: ماں کو اپنی اولاد کے لئے وصی بنانے کا حق ہے، اگر یہ تین شرائط پائی جائیں:

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۳۔

(۲) الروض المربع ۲/ ۲۴۹، المغنی ۶/ ۱۳۵۔

(۳) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۴۷۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، الروض المربع ۲/ ۲۴۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۲۔

(۲) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۲، الاقناع ۳/ ۵۲، المنہاج وشرح الجلال ۳/ ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۰، ۱۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۲۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۱۴۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، الاقناع ۳/ ۳۳۔

(۶) الروض المربع ۲/ ۲۴۹، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۷۴۔

(۱) اولاد کا مال ماں کی طرف سے ان کو وراثت میں ملا ہو، لہذا اگر ماں کی طرف سے وراثت میں نہ ملا ہو تو اس مال میں اس کو وصی مقرر کرنے کا حق نہ ہوگا۔

(۲) اس کی طرف سے وراثت میں ملا ہوا مال تھوڑا ہو، لہذا اگر زیادہ ہوگا تو اس کو وصی بنانے کا حق نہ ہوگا، اور مال کے تھوڑا یا زیادہ ہونے کے بارے میں اعتبار عرف کا ہے، جس کو عام لوگوں کے عرف میں زیادہ مانا جاتا ہے وہ زیادہ ہوگا، اور جس کو ان کے عرف میں تھوڑا مانا جاتا ہے وہ تھوڑا ہوگا۔

(۳) اولاد کا باپ نہ ہو یا باپ یا قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی نہ ہو، اگر ان میں سے کوئی بھی ہوگا تو ماں کو وصی بنانے کا حق نہیں ہے[۱]۔

کن لوگوں پر وصی بنایا جائے گا؟

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصایت نابالغ بچوں اور ان لوگوں کے لئے ہے جو ان کے حکم میں ہیں یعنی مجنون ومعتوہ کی دونوں اقسام، اس لئے کہ انہیں کسی ایسے شخص کی ضرورت ہے جو تعلیم وتربیت اور تزویج (اگر ان کو اس کی ضرورت ہو) کے امور کی دیکھ ریکھ کرے، اور اگر ان کے پاس مال ہو تو انہیں ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت وصیانت اور اس کی سرمایہ کاری کرے[۲]۔

شرائط وصی:

۱۱- فقہاء نے موصی الیہ میں کچھ شرائط رکھی ہیں جن کے بغیر وصی

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲، ۳۱۲/۶، ۷۱۴، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۴، شرح الجلال المحلی وقلیوبی ۳/ ۱۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۵، منار السبیل شرح الدلیل ۲/ ۷۴۔

بنانا صحیح نہیں ہے، ان شرائط میں سے کچھ فقہاء کے مابین اتفاقی اور کچھ مختلف فیہ ہیں:

جن شرائط پر فقہاء کا اتفاق ہے وہ یہ ہیں:

(۱) عقل اور تمیز: لہذا مجنون، معتوہ اور صبی غیر ممیز کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ ان میں سے کسی کو بھی خود اپنی جان ومال پر ولایت حاصل نہیں، تو دوسرے کے معاملات میں تصرف کا ان کو بدرجہ اولیٰ حق حاصل نہ ہوگا۔

(۲) اسلام: اگر موصی علیہ (جس کے لئے وصی مقرر کیا گیا ہے) مسلمان ہو، اس لئے کہ وصایت ولایت ہے اور غیر مسلم کے لئے مسلمان پر کوئی ولایت نہیں ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً"[۱] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"[۲] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں)، نیز اس لئے کہ دین کی یکسانیت ہم مذہب پر عنایت اور گہری نگرانی کا باعث ہے، جیسا کہ دینی اختلاف اکثر غیر دین والے کے مفادات پر توجہ نہ دینے کا سبب ہوتا ہے۔

(۳) موصی الیہ میں وصیت کو انجام دینے اور اس میں حسن تصرف پر قدرت کا ہونا، لہذا اگر وہ اس کے انجام دینے سے عاجز ہو، خواہ مرض یا بڑھاپے کے سبب یا کسی اور وجہ سے تو اس کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، کیونکہ اس طرح کے شخص کو وصی مقرر کرنے سے کسی مفاد کی امید نہیں ہے۔

مختلف فیہ شرائط یہ ہیں:

(۱) بلوغ: یہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں موصی الیہ میں شرط

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

ہے(۱)، حنابلہ کے یہاں صحیح یہی ہے(۲) لہذا صبی ممیز کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ نابالغ کو اپنی ذات یا اپنے مال پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، لہذا اسے دوسرے کی ذات اور مال پر ولایت حاصل نہ ہوگی، جیسا کہ صبی غیر ممیز اور مجنون کا حکم ہے۔

حنفیہ نے کہا: موصی إلیہ کا بالغ ہونا اس کو وصی مقرر کرنے کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، بلکہ حنفیہ کے نزدیک تمیز شرط ہے(۳)، لہذا اگر باپ یا دادا صبی عاقل کو وصی مقرر کریں تو حنفیہ کے نزدیک اس کو وصی مقرر کرنا درست ہے، اور قاضی اس کو وصایت سے خارج کرکے اس کی جگہ دوسرے وصی کو مقرر کرسکتا ہے، اس لئے کہ بچہ تصرف کرنے کا طریقہ نہیں جانتا، لیکن اگر خارج کرنے سے قبل وہ تصرف کردے تو ایک قول کے مطابق اس کا تصرف نافذ ہوگا، اور دوسرا قول عدم نفاذ کا ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی ذمہ داری اس پر عائد و لازم کرنا ممکن نہیں ہے۔

''قاضی'' نے امام احمد کے مذہب میں صبی عاقل کو وصی مقرر کرنے کے صحیح ہونے کے بارے میں ایک قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ امام احمد نے صبی عاقل کی وکالت کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، لہذا ایسا مانا جائے گا کہ وہ دس سال سے زیادہ کا ہو چکا ہے(۴)۔

(۴) عدالت: اس سے مراد دینی استقامت ہے۔ اور دینی استقامت دینی واجبات کی ادائیگی اور کسی بھی کبیرہ مثلاً زنا کاری، شراب نوشی وغیرہ کے عدم ارتکاب سے وجود میں آتی ہے۔ شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ غیر عادل (یعنی فاسق) کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ وصایت ولایت اور ائتمان

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۲، الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۷۴۔
(۲) المغنی ۶/ ۱۳۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۲۔
(۴) المغنی ۶/ ۱۳۷۔

(امین سمجھنا) ہے اور فاسق میں ولایت اور ائتمان نہیں(۱)۔

حنفیہ نے کہا: عدالت موصی إلیہ میں شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک فاسق کو وصی مقرر کرنا درست ہے اگر وہ بہتر تصرف کرسکے، اور اس کی خیانت کا اندیشہ نہ ہو(۲)، اس مسئلہ میں حنفیہ کے ہم رائے مالکیہ ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا: عدالت سے مراد (جو وصی میں شرط ہے) جس کام کو شروع کررہا ہے اور انجام دے رہا ہے اس میں امانت اور رضامندی ہے، اس طرح کہ بہتر تصرف کرنے والا اور صبی کے مال کی حفاظت کرنے والا ہو اور اس میں مصلحت کے مطابق تصرف کرے(۳)۔

امام احمد سے ایسی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کو وصی مقرر کرنا صحیح ہے، کیونکہ انہوں نے ابن منصور کی روایت میں فرمایا: اگر وہ (یعنی وصی) متہم ہو تو وصیت اس کے ہاتھ سے نہیں نکلے گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو وصی مقرر کرنا درست ہے، البتہ حاکم اس کے ساتھ ایک امانت دار کو شامل کردے گا(۴)۔

رہا ذکورت (مرد ہونا) تو وصی میں شرط نہیں ہے، چنانچہ باتفاقِ فقہاء عورت کو وصی مقرر کرنا درست ہے، روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی صاحب زادی حضرت حفصہ کو وصی مقرر کیا، نیز اس لئے کہ عورت مرد کی طرح گواہی دینے کی اہل ہے، لہذا امر دہی کی طرح وہ وصایت کی بھی اہل ہوگی(۵)۔

موصی إلیہ میں شرائط پائے جانے کے لئے معتبر وقت:

۱۲ - موصی إلیہ میں مطلوبہ شرائط کے پائے جانے کے لئے معتبر وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کے یہاں

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، المغنی ۶/ ۱۳۸۔
(۲) الدر و حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۰۔
(۳) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۲، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۷۴۔
(۴) المغنی ۶/ ۱۳۸۔
(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۲، المغنی ۶/ ۱۳۷۔

اصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ موصی الیہ میں شرائط کے وجود اور عدم وجود کے لئے معتبر وقت موصی کی وفات کا وقت ہے، اس لئے کہ قبولیت کے معتبر ہونے اور ایصاء کے نافذ کرنے کا وقت یہی ہے، لہذا وہی وقت معتبر ہوگا، دوسرا وقت نہیں، اس بنیاد پر اگر کل یا بعض شرائط وصی مقرر کرنے کے وقت نہ ہوں اور موت کے وقت موجود ہوں تو وصی بنانا درست ہے، اور اگر وصی بنانے کے وقت تمام شرائط موجود ہوں، پھر موت کے وقت کل یا بعض باقی نہ رہیں تو وصی بنانا درست نہیں رہے گا۔

یہی رائے حنفیہ و مالکیہ کی بھی ہے اگر چہ اس کی صراحت ان کی کتابوں میں جنہیں ہم نے دیکھا ہے، نہیں ملی۔ اس کی بنیاد اس شرط کے بارے میں ان کے اس قول پر ہے کہ جس کے حق میں مال کی وصیت کی جائے وہ موصی کا وارث نہ ہو، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس شرط کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کے لئے معتبر وقت موصی کی وفات کا وقت ہے، وصیت کا وقت نہیں [1]۔

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ موت کا وقت ہی ان کے نزدیک بھی ان شرائط میں معتبر ہے جن کا موصی الیہ میں پایا جانا وصی بنانے کے صحیح ہونے کے لئے واجب و ضروری ہے۔

حنابلہ کے یہاں دوسرا قول اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل یہ ہے کہ ان شرائط کے وجود و عدم وجود کے لئے معتبر وقت وصی مقرر کرنے کا وقت اور موصی کی وفات کا وقت دونوں ایک ساتھ ہیں۔ وصی مقرر کرنے کے وقت ان شرائط کے وجود کے اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد ایصاء کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں، لہذا تمام عقود کی طرح ان کا وجود عقد ایصاء کے وجود کی حالت میں معتبر ہے۔

موت کے وقت ان کے وجود کے اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ موصی الیہ موصی کی موت کے بعد ہی تصرف کرتا ہے، اس لئے موت کے وقت ان شرائط کے وجود کا اعتبار ہے جیسا کہ اگر اس کے لئے کچھ مال کی وصیت کی جائے [1]۔

وصی کا اختیار:

۱۳ - وصی کا اختیار ایصاء کے عام و خاص ہونے کے اعتبار ہی سے ہوتا ہے، لہذا اگر ایصاء کسی چیز کے ساتھ خاص ہو مثلاً دیون کی ادائیگی اور ان کا مطالبہ یا ودیعتوں کو واپس کرنا اور واپس لینا، یا اطفال اور ان کے حکم کے تحت آنے والوں کے امور کی دیکھ ریکھ، تو وصی کا اختیار جس چیز کے لئے اس کو وصی بنایا گیا ہے اسی میں محدود ہوگا، اس سے تجاوز نہیں کرے گا، اور اگر ایصاء عام ہو مثلاً موصی کہے: میں نے اپنے تمام امور میں فلاں کو وصی مقرر کردیا تو وصی کے اختیار میں تمام تصرفات داخل ہوں گے، مثلاً دیون کی ادائیگی، ان کا مطالبہ، ودیعتوں کو واپس کرنا اور ان کو واپس لینا، بچوں کے اموال کی حفاظت اور ان میں تصرف کرنا، اور شادی کی ضرورت مند اولاد کی شادی کرنا۔ یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وصی وکیل کی طرح موصی کی طرف سے اجازت کی وجہ سے تصرف کرتا ہے، لہذا اجازت اگر خاص ہو تو اس کا اختیار ماذون فیہ (یعنی جس کی اجازت دی گئی ہے) میں محدود ہوگا، اور اگر اجازت عام ہو تو اختیار بھی عام ہوگا، شافعیہ نے اس سے صغیر اور صغیرہ کی شادی کرانے کو مستثنی کرتے ہوئے کہا: ان دونوں کی شادی کرانے کے لئے وصی مقرر کرنا درست نہیں، کیونکہ صغیر و صغیرہ کی شادی صرف باپ یا دادا ہی کرا سکتے ہیں، نیز اس لئے کہ وصی کو ان کے نسب ورشتہ

(۱) الدر و حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۴۹، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۸۹، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۴/ ۶۹۰۔

(۱) المغنی ۶/ ۱۳۹، منار السبیل شرح الدلیل ۲/ ۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، ۷۶، شرح الجلال و حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۸، الاقناع ۴/ ۳۳۔

میں کسی دنی (ذلیل) کے داخل ہونے سے عار محسوس نہ ہوگا[1]۔

امام ابوحنیفہؒ نے کہا (اور یہی مذہب میں مفتی بہ ہے) کہ باپ کی طرف سے وصی مقرر کرنا عام ہوگا، اور وہ کسی نوعیت یا مکان یا زمان کے ساتھ تخصیص کے قابل نہیں ہے، اس لئے کہ وصی باپ کے قائم مقام ہے اور باپ کی ولایت عام ہے، تو اس کے نائب کی ولایت بھی عام ہوگی، نیز اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو ہمیں کسی اور کو وصی مقرر کرنے کی ضرورت ہوگی، اور موصی نے اس کو اپنے بعض امور میں وصی بنانا پسند کیا ہے تو تمام امور میں اس کو وصی بنا دینا دوسرے کو وصی بنانے سے بہتر ہے، اس لئے کہ بعض امور میں اس کے تصرف سے وہ راضی ہے، اور دوسرے کے تصرف سے کسی بھی چیز میں اس کی رضامندی نہیں، لہذا اگر باپ نے اپنا تہائی مال وجوہ خیر میں تقسیم کرنے کے لئے کسی کو وصی مقرر کیا تو وہ اس کی اولاد اور ترکہ کے لئے ایک عام وصی ہوگا، اور اگر کسی شخص کو اپنے دین کی ادائیگی کے لئے اور کسی دوسرے کو اپنی وصیت کی تنفیذ کے لئے وصی مقرر کیا تو یہ دونوں ہر چیز میں وصی ہوں گے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے[2]۔

وصی کے عقود اور تصرفات کا حکم:

۱۴- وصی کے عقود اور تصرفات کے بارے میں عام ضابطہ یہ ہے کہ وصی اپنے تصرف میں ان لوگوں پر توجہ دینے اور ان کی مصلحت کا پابند ہے جو اس کی وصایت کے تحت ہیں، لہذا وصی کو ایسے تصرفات کے انجام دینے کا اختیار نہیں جو ضرر محض ہیں مثلاً ہبہ یا صدقہ، یا غبن فاحش کے ساتھ بیع وشراء۔ اگر وصی اس طرح کا کوئی تصرف کرتا ہے تو اس کا تصرف باطل ہوگا، کسی کی طرف سے بھی اجازت دینے کے قابل نہیں ہے۔ اور وصی کو ایسے تصرفات کرنے کا اختیار ہے جو نفع محض ہیں مثلاً ہبہ، صدقہ، وصیت، وقف اور مال کے لئے کفالت قبول کرنا، اسی طرح وہ تصرفات بھی ہیں جو نفع وضرر کے درمیان دائر ہیں مثلاً بیع، شراء، اجارہ، استیجار، تقسیم اور شرکت وصی ان کو انجام دے سکتا ہے الا یہ کہ ان پر کھلا ہوا ضرر مرتب ہو تو درست نہ ہوں گے۔

وصی کے عقود اور تصرفات کے بارے میں یہ مجمل گفتگو ہے، اس سلسلہ میں تفصیلی گفتگو حسب ذیل ہے:

الف- وصی کے لئے جائز ہے کہ اپنے زیر وصایت افراد کے اموال میں سے فروخت کرے اور ان کے لئے خریدے، بشرطیکہ بیع یا شراء قیمت مثل یا غبن یسیر (معمولی) سے ہو، اور غبن یسیر وہ نقصان ہے جس کو عادتاً لوگ برداشت کرتے ہیں، اس کے جواز کی وجہ یہ ہے مالی معاملات میں غبن یسیر ہونا ضروری ہے۔ اگر اس میں درگزر سے کام نہیں لیا جائے گا تو اس کے نتیجہ میں تصرفات کا دروازہ بند ہوجائے گا۔

ہاں اگر بیع یا شراء غبن فاحش سے ہو اور غبن فاحش وہ نقصان ہے جس کو عادتاً لوگ برداشت نہیں کرتے ہیں تو عقد درست نہیں ہوگا۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ مبیع منقول ہو، لیکن اگر مبیع غیر منقولہ جائداد ہو تو وصی کا اس کو فروخت کرنا جائز نہیں الا یہ کہ کوئی شرعی جواز ہو، اس لئے کہ غیر منقولہ جائداد بذات خود محفوظ ہے، لہذا اس کو فروخت کرنے کی ضرورت نہیں الا یہ کہ کوئی شرعی جواز پایا جائے مثلاً یہ کہ غیر منقولہ جائداد کا فروخت کرنا اس کے باقی رکھنے سے بہتر ہو، جس کے حالات حسب ذیل ہیں:

(۱) کوئی شخص اس جائداد کو اس کی دوگنی یا اس سے زیادہ قیمت میں خریدنا چاہے تو اس حالت میں وصی ثمن کے ذریعہ فروخت شدہ

(۱) الشرح الکبیر ۴/۱۰۴، الشرح الصغیر ۴/۳۷۴، شرح جلال الدین المحلی ۳/۱۷۹، مغنی المحتاج ۳/۷۶، المغنی لابن قدامہ ۶/۱۳۶، منار السبیل شرح الدلیل ۲/۸۴، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/۷۲۲، ۷۲۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/۷۲۳، الاختیار لتعلیل المختار ۵/۶۹۔

جائداد سے زیادہ اور نفع بخش جائداد خرید سکتا ہے۔

(۲) جائداد کا ٹیکس اور اس کی حفاظت یا کاشت کے مصارف اس کی آمدنی سے زائد ہوں۔

(۳) صغار اور ان کے حکم کے تحت آنے والے کو نفقہ کی ضرورت ہو اور اس کے انتظام کی شکل صرف یہی ہو کہ ان کی مملوکہ جائداد فروخت کردی جائے، تو وصی کے لئے جائز ہے کہ اس میں اتنی مقدار فروخت کردے جو ان پر خرچ کرنے کے لئے کافی ہو(۱)۔

یہی حکم باپ یا دادا کے وصی کا اپنے مال کو، موصی علیہم کے لئے فروخت کرنے یا ان کا مال اپنے لئے خریدنے کا ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں الا یہ کہ بیع وشراء میں موصی علیہم کا کھلا ہوا نفع ہو، مثلاً جائداد ان کے لئے نصف قیمت میں فروخت کرے، اور ان سے جائداد اس کی دوگنی قیمت میں خریدے، اور جائداد کے علاوہ میں یہ ہے کہ پندرہ کے برابر کی چیز کو ان کے لئے دس کے بدلہ فروخت کرے اور دس کے برابر کی چیز کو ان سے پندرہ میں خریدے۔ یہ حنفیہ کے مذہب میں مفتی بہ قول کے مطابق ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے(۲) جب کہ ائمہ ثلاثہ ومحمد کا قول(۳) اور ابو یوسف سے اظہر روایت یہ ہے کہ وصی کے لئے علی الاطلاق موصی علیہم کا کوئی مال فروخت کرنا یا خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں پوری شفقت نہیں جو اس کو اپنے زیر وصایت افراد کی مصلحت پر اپنی ذاتی مصلحت کو ترجیح دینے والا بنادے گا، نیز اس لئے کہ وہ اس تصرف میں متہم ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وصی موصی علیہم کے مال میں سے کوئی چیز اپنے لئے خریدے تو حاکم اس پر غور کرے گا اگر اس کے خریدنے میں مصلحت پائے گا، مثلاً بیع کو اس کی صحیح قیمت میں خریدا ہے تو اس کو نافذ کردے گا اور اگر اس میں کوئی مصلحت نہ دیکھے گا تو اس کو رد کردے گا۔

وصی کو اختیار ہے کہ قرض دار سے قرض کا مطالبہ کرے اور وہ فوری واجب الادا دین کے مطالبہ میں تاخیر بھی کرسکتا ہے اگر تاخیر کرنے میں مصلحت نظر آئے(۱)۔

ب- وصی کو اختیار ہے کہ زیر وصایت افراد کا مال کسی کو شرعی طور پر سرمایہ کاری کرنے کے لئے دے مثلاً مضاربت اور مشارکت وغیرہ جس میں ان لوگوں کے لئے بہتری اور نفع ہو۔

اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ ان کے مال میں ذاتی طور پر جزوی نفع کے عوض تجارت کرے۔ یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، جب کہ مالکیہ نے کہا: مکروہ ہے کہ وصی زیر وصایت افراد کے مال کی جزوی نفع کے عوض سرمایہ کاری کرے، تاکہ وہ اپنی طرف داری نہ کرسکے، لیکن اگر مفت سرمایہ کاری کرے تو مکروہ نہیں بلکہ یہ نیکی ہے جس کا مقصد رضائے الٰہی ہے(۲)، اور حنابلہ نے کہا: اگر وصی بذات خود مال میں تجارت کرے تو صحیح قول کے مطابق سارا نفع یتیم کو ملے(۳)۔

صغار اور جو ان کے حکم میں ہیں، ان کے مال میں سرمایہ کاری شافعیہ کے نزدیک وصی پر واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "ابتغوا في أموال اليتامىٰ لا تأكله الصدقة"(۴) (یتیموں کے اموال میں تجارت کرو، کہیں ان کو صدقہ نہ کھا جائے)، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مندوب یا مستحب ہے، اس

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۱، ۲۱۳، الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۶۸، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۱، المنہاج وشرح الجلال ۳/ ۳۰۵، المغنی ۴/ ۲۴۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۴، الاختیار ۵/ ۶۸۔

(۳) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵، المغنی ۵/ ۱۰۹، قلیوبی ۳/ ۳۰۵۔

(۱) حاشیۃ الشلبی ۶/ ۲۱۴، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۲۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۴۰۔

(۴) حضرت عمر کا اثر "ابتغوا في أموال اليتامی......" کی روایت بیہقی (۴/ ۱۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

لئے کہ اس میں ارباب مال کے لئے خیر اور نفع ہے، اور شریعت ہر ایسا کام کرنے کی ترغیب دیتی ہے جس میں لوگوں کا فائدہ ہے، وجوب کی کوئی دلیل نہیں، اور حضرت عمر کے قول میں تجارت کرنے کا حکم ندب پر محمول ہے جیسا کہ ابن رشد نے کہا[1]۔

ج- وصی کو اختیار ہے کہ صغار اور جو ان کے حکم میں ہیں ان پر مال کی کمی وبیشی کے لحاظ سے دستور کے مطابق خرچ کرے، لہذا مال کثیر والے کو اس جیسے کے نفقہ سے کم کرکے اس پر تنگی نہیں کرے گا، اور مال قلیل والے کو اس جیسے کے نفقہ سے زیادہ دے کر فراوانی نہیں کرے گا۔

وصی کو اختیار ہے کہ ایک ماہ کے لئے ضروری نفقہ ان کو یا ان لوگوں کو دے دے جن کی پرورش میں یہ ہیں، اگر اسے معلوم ہو کہ وہ اس کو برباد نہیں کریں گے، لیکن اگر اس کے اِتلاف کا اندیشہ ہو تو ہر روز حسب ضرورت ان کو دے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی نے یتیم اور یتیمہ کے درمیان شادی کرانے میں اور ان کے علاوہ خاطب (پیغام نکاح دینے والا) اور خطیبہ (جس عورت کو پیغام نکاح دیا گیا) کی خلعت وپوشاک میں، عادت کے مطابق ضیافتوں میں، عمومی ہدایا میں، عیدوں میں (اگرچہ غیر ضروری ہو)، اقارب اور پڑوسیوں کے لئے اس کے ختنہ کی ضیافت کرنے میں جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا ضامن نہیں ہوگا بشرطیکہ اسراف نہ کیا ہو، یہی حکم اس کے اتالیق اور اس شخص کا ہے جس کے پاس بچے رہتے ہوں اور اگر اسراف کرے گا تو اسراف کا ضمان دے گا[2]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۵، حاشیۃ الشلبی ۶/ ۲۱۳، المغنی ۴/ ۲۴۰، حاشیۃ قلیوبی ۳/ ۳۰۴، خبایا الزوایا رص ۲۷۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۲۵۔

اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی یتیم کے لئے تعلیم قرآن اور ادب وتربیت کی خاطر ضروریات پر خرچ کرے، اگر یتیم اس کا اہل ہو، اور وصی اپنے تصرف پر ماجور ہوگا، لیکن اگر یتیم اس تعلیم کا اہل نہ ہو تو کوشش کرکے اتنی تعلیم دے دے کہ وہ نماز میں پڑھ سکے[1]، اور المغنی میں ہے[2]: وصی کے لئے جائز ہے کہ بچہ کو مکتب میں داخل کردے تاکہ لکھنا پڑھنا سیکھے، اور اس میں قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح جائز ہے کہ اس کو کسی صنعت وحرفت میں لگادے اگر اس کی مصلحت اسی میں ہو۔

د- وصی کو اختیار ہے کہ زیر وصایت افراد کے دین کا "حوالہ" کردے اگر محال علیہ اصلی قرض دار کے مقابلہ میں خوش حال ہو، لیکن اگر اس سے بھی زیادہ تنگ دست ہو تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ اس کی ولایت توجہ وعنایت کے ساتھ مقید ہے اور یہ کوئی عنایت نہیں کہ نہایت تنگ دست پر "حوالہ" قبول کرلے[3]۔

ھ- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصی کے لئے جائز نہیں کہ صغیر اور جو اس کے حکم میں ہے اس کے مال میں سے کچھ ہبہ کرے یا صدقہ کرے یا اس کی طرف سے کسی چیز کی وصیت کرے، اس لئے کہ ان تصرفات میں ضرر محض ہے، لہذا وصی یا ولی اگرچہ باپ ہو ان کا مالک نہ ہوگا۔

و- اسی طرح اس کے لئے ناجائز ہے کہ صغیر وغیرہ کا مال دوسرے کو قرض دے یا اپنے لئے اسے قرض کے طور پر لے، اس لئے کہ قرض دینے میں مال کو سرمایہ کاری سے روکنا ہے، حالانکہ وصی کو بقدر امکان مال بڑھانے کا حکم ہے، یہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ہے[4]، اور شافعیہ نے کہا: قاضی کی اجازت کے بغیر بلاضرورت

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۲۵۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۴۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۱۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۵۔

قرض دینا جائز ہے [۱]، حنابلہ نے قرض دینے کے عدم جواز کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اس میں یتیم کے لئے کوئی خیر نہ ہو، لہذا جب تک وصی کے لئے اس میں تجارت کرنے یا جائداد جس میں یتیم کے لئے خیر ہو، حاصل کرنا ممکن ہو قرض نہ دے، اور اگر یہ ممکن نہ ہو اور قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہو تو جائز ہے، مثلاً یتیم کے پاس مال ہو وہ اس کو دوسرے شہر لے جانا چاہے، تو کسی ایسے شخص کو قرض دے دے جو اس کو اس کے عوض دوسرے شہر میں ادا کرے گا، جس کا مقصد مال کو دوران نقل ضائع ہونے سے بچانا ہے یا مال کے ہلاک ہونے مثلاً لٹ جانے یا غرق ہونے وغیرہ کا اندیشہ ہو، یا ایسی چیز ہو جو طویل مدت گزرنے سے تلف ہو جاتی ہے یا اس جنس کی نئی چیز پرانی سے افضل ہو مثلاً گیہوں، اور اگر اس میں کوئی فائدہ نہ ہو، محض قرض لینے والے کو فائدہ دینا اور اس کی ضرورت پوری کرنا ہو تو یہ جائز ہے [۲]۔

وصی کا نگراں اور اس کی ذمہ داری:

۱۵ - وصی کا نگراں: وہ شخص ہے جس کو موصی یا قاضی وصایت سے متعلق وصی کے اعمال اور تصرفات کی نگرانی کے لئے مقرر کرتا ہے۔ ان اعمال وتصرفات کے انجام دینے میں وہ وصی کے ساتھ شریک نہیں رہتا اور اس کا مقصد مکمل طریقہ پر وصی کا اپنے کام کو انجام دینے کی ضمانت ہے۔ اس شخص کا یہ نام رکھنا حنفیہ ومالکیہ کی اصطلاح ہے [۳]، مالکیہ بھی اور شافعیہ اس کو ''مشرف'' کہتے ہیں [۴] جب کہ حنابلہ اس کا نام: ''امین'' رکھتے ہیں [۵]۔

مشرف (نگراں) کی ذمہ داری ہے کہ وہ صغار اور جوان کے حکم میں ہیں ان کے مال کے نظم ونسق اور اس میں وصی کے تصرفات پر نظر رکھے، اور وصی کا فرض ہے کہ اپنے نظم ونسق اور تصرفات کے بارے میں مشرف کی طرف سے مطلوبہ تمام وضاحتوں کا جواب دے، تا کہ وہ اپنی اس ذمہ داری کو انجام دے سکے جس کے لئے اس کو مقرر کیا گیا ہے، اور مشرف کو نظم ونسق میں شرکت یا انفرادی طور پر کوئی تصرف کرنے کا حق نہیں ہے۔ اور اگر وصی کی جگہ خالی ہو جائے تو اس کی ذمہ داری ہے کہ صغیر کے مال پر نگاہ رکھے اور اس کی حفاظت کرے تا آنکہ کوئی نیا وصی مقرر ہو جائے۔

أوصیاء کا متعدد ہونا:

۱۶ - کبھی ایک شخص کو وصی بنایا جاتا ہے اور کبھی ایک سے زائد کو، اگر ایک سے زیادہ اشخاص کو وصی بنایا گیا ہو تو اگر ایک ہی عقد میں وصی بنانا ہو مثلاً موصی نے کہا: میں نے فلاں اور فلاں کو وصی مقرر کیا، اور ان میں سے ہر ایک نے وصایت کو قبول کر لیا تو ہر ایک وصی ہو گیا۔ اسی طرح اگر ہر ایک کو الگ الگ عقد میں وصی بنایا گیا یعنی ایک شخص کو وصی مقرر کیا، پھر ایک دوسرے کو وصی مقرر کیا تو وہ دونوں وصی ہوں گے الا یہ کہ موصی کہے: میں نے پہلے کو نکال دیا یا معزول کر دیا، لیکن اگر ان دونوں کو دو عقدوں میں وصیت سپرد ہوئی اور کسی ایک کو معزول نہیں کیا تو وہ دونوں وصی ہوں گے، جیسا کہ اگر ان دونوں کو یک بارگی وصی مقرر کرتا۔

اگر وصی متعدد ہوں اور موصی نے ہر ایک کے لئے اختیار کی تحدید کر دی ہو یعنی کسی ایک وصی کو زمینوں کے امور کی انجام دہی کی ذمہ داری دی اور دوسرے کو دوکان یا کارخانے کے امور کی ذمہ داری اور تیسرے کو اطفال کے امور کی دیکھ ریکھ کی ذمہ داری دی، تو اس

(۱) قلیوبی ۳۰۵/۲۔
(۲) المغنی ۲۴۳/۴۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۷۰۳/۶، حاشیۃ الصاوی ۴۷۵/۲۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴۰۳/۴، مغنی المحتاج ۷۸/۳۔
(۵) المغنی ۱۴۱/۶۔

حالت میں ہر ایک کو وہی اختیار حاصل ہوگا جو اس کو دیا گیا ہے، دوسرے کونہیں۔

اسی طرح اگر ایک ہی چیز کے بارے میں دو افراد کو وصی مقرر کیا اور ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ تصرف کرنے کا اختیار دے دیا یعنی یہ کہا کہ میں نے تم میں سے ہر ایک کو اپنے بچوں کے امور کی دیکھ ریکھ کے لئے وصی مقرر کیا، اور تم میں سے ہر ایک اکیلے تصرف کرسکتا ہے، تو ہر وصی اکیلے تصرف کرسکتا ہے، اس لئے کہ موصی نے ہر ایک کو مستقل بالذات وصی مقرر کیا ہے۔ اور یہ انفرادی طور پر اس کے تصرف کے صحیح ہونے کا متقاضی ہے۔

لیکن اگر دو اشخاص کو وصی مقرر کیا تاکہ وہ ایک ساتھ تصرف کریں تو ان میں سے کسی ایک کے لئے اکیلے تصرف کا حق نہیں، اگر ان میں سے کسی ایک نے دوسرے کے بغیر یا دوسرے کی طرف سے توکیل کے بغیر تصرف کردیا تو دوسرا شخص اس کے تصرف کو رد کرسکتا ہے، اس لئے کہ موصی نے اسے یہ اختیار نہیں دیا ہے اور اس کے اکیلے طور پر دیکھ ریکھ سے راضی نہیں، اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف نہیں، لیکن صرف پہلی صورت میں اختلاف ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ ہر ایک وصی کے لئے عمل کی تخصیص کردی ہو، تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: وصایت موصی کی طرف سے تخصیص کرنے سے خاص نہیں ہوگی، بلکہ یہ وصی موصی کی ملکیت میں وصی ہوگا، جیسا کہ وصی کے اختیار پر کلام کے ضمن میں گزرا۔

اگر وصی متعدد ہوں اور وصی بنانا مطلق ہو، کوئی تخصیص یا انفرادیا اجتماع کی قید نہ ہو یعنی مثلاً کہا: میں نے تم دونوں کو اپنے بچوں کے امور کی دیکھ ریکھ کے لئے وصی مقرر کیا تو فقہاء کی اس سلسلہ میں تین آراء ہیں: امام ابوحنیفہ ومحمد کہتے ہیں: کسی ایک وصی کے لئے اکیلے تصرف کرنے کا حق نہیں، لیکن ان دونوں حضرات نے اس سے بعض تصرفات کو مستثنیٰ کیا، اور ضرورت ومجبوری کی وجہ سے ہر ایک کے لئے اکیلے تصرف کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ یہ ہنگامی تصرفات ہیں، ان میں تاخیر کرنے کی گنجائش نہیں یا اس لئے کہ مال کی حفاظت کے لئے یہ تصرفات لازم ہیں یا اس لئے کہ ان کے بارے میں اتفاق رائے دشوار ہے مثلاً میت کی تجہیز اور اس کے دین کی ادائیگی، معین غصب کردہ شئی کی واپسی، معین ودیعت کو لوٹانا، معین وصیت کو نافذ کرنا، صغیر کی ضروریات مثلاً کھانا اور کپڑا خریدنا، اس کے لئے ہدیہ قبول کرنا اور میت کے حق میں یا اس کے خلاف دعوے میں اس کی طرف سے پیروی کرنا وغیرہ، جن پر اجتماع دشوار ہے یا اس کی تاخیر نقصان دہ ہے۔

شافعیہ کا مذہب امام ابوحنیفہ ومحمد کے مذہب سے قریب ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر دو اشخاص کو وصی مقرر کیا اور ان میں کسی کو بھی اکیلے تصرف کرنے کا اختیار نہیں دیا، تو ان میں کوئی ایک اکیلے تصرف نہیں کرسکتا بلکہ اس کے بارے میں ان دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے۔ یہ بچوں کے امور، ان کے اموال، غیر معین وصیتوں کی تقسیم اور ایسے دین کی ادائیگی کے بارے میں ہے جس کی جنس کی چیز ترکہ میں موجود نہیں۔ جہاں تک معین حقوق مثلاً غصب کردہ شئی، ودائع اور وصیت شدہ معین چیزوں کی واپسی اور ایسے دین کی ادائیگی کا تعلق ہے جس کی جنس کی چیز ترکہ میں موجود ہے تو ان میں ایک اکیلے اس کو انجام دے سکتا ہے[1]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصایت کا ثبوت موصی کی طرف سے تفویض سے ہوتا ہے، لہذا اس تفویض کی صفت یعنی اجتماع کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ یہ وصف مفید ہے، کیونکہ ایک شخص

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۳، ۷۰۵، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸، ۲۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، ۷۸، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۷۹۔

کی رائے دو اشخاص کی آراء کی طرح نہیں ہوسکتی۔ اور موصی ان دونوں ہی کی رائے سے راضی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک سے زائد کا انتخاب کیا ہے جو واضح طور پر بتاتا ہے کہ اس کا مقصد ان دونوں کی رائے کا اجتماع اور تصرفات میں دونوں کی شرکت ہے تاکہ وہ ان تصرفات کے مقابلہ میں زیادہ بہتر اور نفع بخش ہو جن کو ایک وصی اکیلے کرتا ہے، ان مستثنی تصرفات میں ایک وصی کا اکیلے تصرف صرف اس لئے جائز ہے کہ یہ "ضروریات" ہیں اور ضروریات ہمیشہ مستثنی ہوتی ہیں [1]۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک وصی کو اکیلے تصرف کا اختیار نہیں، یہی حکم تمام اشیاء کے بارے میں ہے۔ اگر ان دونوں کا اجتماع محال ہو تو حاکم (جیسا کہ حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے) غائب کی جگہ پر ایک امین مقرر کرے گا۔ اس مسئلہ میں ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے دیکھ ریکھ کرنے میں دونوں اوصیاء کو شریک کیا ہے، لہذا کسی ایک کو اکیلے تصرف کا اختیار نہیں ہوگا، جیسے دو وکیل کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر تصرف کرنے کا مجاز نہیں، لہذا اسی طرح دو اوصیاء کا بھی یہی حکم ہوگا (۲)۔

امام ابو یوسف نے کہا: دونوں میں سے ہر ایک وصی کو جملہ اشیاء میں اکیلے تصرف کا اختیار ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ وصایت ولایت کے قبیل سے ہے، اور یہ وصف شرعی ہے جس میں تجزی نہیں، لہذا ہر ایک وصی کے لئے وصایت مکمل طور پر ثابت ہوگی، جیسے دو بھائیوں کے لئے ولایت نکاح کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوتی ہے، اسی طرح وصایت ہر ایک وصی کے لئے مکمل طور پر ثابت

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸، ۲۰۹۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۷۵، المغنی ۶/ ۱۳۶۔

ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک ولایت ہے [1]۔

اگر ان دونوں اوصیاء میں سے کوئی ایک مرجائے جن کو اکیلے تصرف کا اختیار نہیں تو قاضی اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرے گا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ جب موصی نے دو افراد کو وصی مقرر کیا تو وہ ان میں سے صرف باقی رہ جانے والے کی نگرانی سے راضی نہیں [2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں اوصیاء میں سے ایک وصی مرجائے اور اپنی موت سے قبل اس نے اپنے ساتھی یا کسی دوسرے کو وصی مقرر نہیں کیا تو حاکم کو اختیار ہے کہ دیکھے کہ اس میں زیادہ بہتر کیا ہے، اگر زندہ رہنے والے کو تنہا وصی رکھنا زیادہ بہتر سمجھے تو اس کے ساتھ کسی دوسرے کو وصی مقرر نہ کرے، اور اگر اس کے ساتھ دوسرے کو وصی مقرر کرنا زیادہ بہتر سمجھے تو دوسرے کو اس کے ساتھ مقرر کردے [3]۔

وصایت پر اجرت:

۱۷- وصی کے لئے جائز ہے کہ اپنی نگرانی اور عمل کا عوض لے، اس لئے کہ وصی وکیل کی طرح ہے، اور وکیل کے لئے اپنے کام کا عوض لینا جائز ہے تو وصی کا بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ قول حنابلہ کا ہے [4]، اور یہی مالکیہ کا بھی قول ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر وصی یتیم کے مال کی دیکھ ریکھ کرنے پر اجرت کا مطالبہ کرے تو قاضی کا فرض ہے کہ یتیم کے مال میں وصی کی مشغولیت اور اس کی ضروریات کی

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸۔
(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۹، الدر و حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۵، القلیوبی ۳/ ۱۷۹، المغنی ۶/ ۱۴۲۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۷۵۔
(۴) المغنی ۶/ ۱۴۲۔

خریداری کے بقدر اس کی دیکھ ریکھ پر اجرت مقرر کردے۔ اور اگر وصی اس سے بچے تو یہ اس کے لئے زیادہ بہتر ہے۔ اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی کو اختیار ہے کہ وصی کے لئے اس کی دیکھ ریکھ پر اجرت مقرر کرے، اگر ایسا کرنا یتیموں کے لئے بہتر ہو [۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بچہ کے امور کا نگراں اجنبی ہو تو اپنے عمل کی اجرت کے بقدر وہ بچہ کے مال سے لے سکتا ہے، اگر اس سے زائد لے تو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اپنی کفایت کے بقدر لے، اور اگر نگراں باپ یا دادا یا ماں ہو (کہ ماں کو وصی بنایا گیا ہو) تو وہ بچہ کے مال میں سے کچھ نہ لے گا اگر مالدار ہو، لیکن اگر فقیر ہو تو اس کا نفقہ بچہ کے ذمہ ہوگا، اور اس کو اختیار ہے کہ بچہ کے مال میں سے دستور کے موافق اپنی ذات پر خرچ کرے، اس میں حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے [۲]۔

رہے حنفیہ تو ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ وصی اگر میت کا مقرر کردہ وصی ہو تو وہ وصیت پر اجرت نہیں لے سکتا ہے، اور اگر قاضی کا وصی ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ اس کی وصیت پر اس کے لئے اجرتِ مثل مقرر کردے [۳]۔

اسی کے ساتھ حنفیہ نے وصی کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہ یتیم کے مال میں سے کھائے اگر حاجت مند ہو، اور یتیم کے جانور پر سواری کرے اگر اس کی ضرورت میں جاتا ہو [۴]، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَ مَنْ كَانَ فَقِيْراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ [۵] (البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے)۔

نیز حدیث میں وارد ہے کہ ایک شخص خدمت نبوی میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: میرے پاس ایک یتیم ہے جس کے پاس مال ہے اور میرے پاس مال نہیں، کیا میں اس کے مال میں سے کھاؤں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**كل بالمعروف غير مسرف**" [۱] (دستور کے مطابق کھاؤ، اسراف نہ ہو)۔

وصایت کی انتہاء:

۱۸ - وصایت مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک کی وجہ سے ختم ہوجاتی ہے:

(۱) وصی کی موت یا وصی میں معتبر شرائط میں سے کسی شرط کا ختم ہوجانا، لہذا اگر وصی مرجائے یا ایصاء کے صحیح ہونے کے لئے جن شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے کوئی شرط ختم ہوجائے مثلاً اسلام، عقل وغیرہ تو اس کی وصایت ختم ہوجائے گی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ شرطیں جس طرح ابتداء میں شرط ہیں، دوام وبقاء کے لئے بھی شرط ہیں [۲]۔

(۲) مدتِ وصایت کا ختم ہونا، اگر وصایت میں کوئی مدت مقرر ہو، مثلاً موصی نے کہا: میں نے فلاں کو ایک سال کے لئے وصی مقرر کیا یا کہے: میں نے فلاں کو اپنے فلاں بیٹے کی غیر موجودگی کے زمانہ کے لئے یا اس کے رشید ہونے تک کے لئے وصی مقرر کیا، اور جب بیٹا حاضر ہوجائے گا یا رشید ہوجائے گا تو وہی میرا وصی ہوگا تو یہ وصی مقرر

---

(۱) الجہد فی شرح التحفہ، وحلی المعاصم المطبوع بہامش الشرح المذکور ۲/ ۳۰۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۷۸، ۷۹۔

(۳) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۳۔

(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۶۹، ۷۰۔

(۵) سورۂ نساء ۶۔

(۱) حدیث: "كل من مال يتيمك غير مسرف ولا مبادر ولا متأثل......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۹۳ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۶/ ۲۵۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۸/ ۲۴۱ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی کہا ہے اور اس کو ابن ابوحاتم نے روایت کیا ہے (مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۵۹)۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۴، الشرح الصغیر ۲/ ۵۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، المغنی ۶/ ۱۴۰، ۱۴۱، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۵، ۷۰۶۔

کرنا لڑکے کے حاضر ہونے یا اس کے ہوشیار ہونے پر ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ وصی بنانا امارت کی طرح ہے، اور امارت میں وقت کی تحدید اور اس کو کسی شرط پر معلق کرنا درست ہے، لہذا وصی مقرر کرنا بھی اسی طرح درست ہوگا، نیز اس لئے کہ وصی مقرر کرنا شرعی طور پر یتیموں کے بلوغ یا رشد کے احساس ہونے کے وقت تک کے لئے متعین ہے، لہذا اس کا شرط کے ساتھ مقید ہونا بھی جائز ہے، اس میں بھی فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے [1]۔

(۳) وصی کا خود کو معزول کرنا۔ اگر موصی کی موت اور ایصاء قبول کرنے کے بعد وصی خود کو معزول کر لے تو اس کی وصایت ختم ہوجاتی ہے۔ یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ موصی کی موت اور ایصاء کے قبول کرنے کے بعد بلا عذر وصی خود کو ایصاء سے معزول نہیں کرسکتا۔ اس پر بحث "ایصاء" کے حکم کے تحت آچکی ہے۔

(۴) اس کام کا ختم ہوجانا جسے انجام دینے کی ذمہ داری وصی کو دی گئی تھی، اگر یہ کام میت کے ذمہ دیون کی ادائیگی یا دوسرے کے ذمہ میت کے دیون کا مطالبہ یا اس کی وصایا کو موصی لہم میں تقسیم کرنا ہو تو وصایت دین کو قرض خواہوں کے حوالہ کردینے یا اس کے دین کو وصول کرلینے یا موصی لہم کو وصایا سپرد کردینے سے ختم ہوجائے گی اور اگر یہ کام اولاد صغار کے امور اور ان کے اموال کی دیکھ ریکھ کرنا ہو تو یہ وصایت صغیر کے عقل ورشد کے ساتھ بلوغ سے ختم ہوجائے گی، یعنی وہ مالی انتظام اور ان میں تصرف کرنے کے قابل ومعتبر ہوجائے، جمہور فقہاء نے اس رشد کی کوئی معین عمر نہیں بتائی ہے کہ اس عمر کو پہنچنے پر قاصر سے وصایت کے ختم ہونے کا فیصلہ کردیا جائے، بلکہ یہ عملی طور پر رشد کے ظاہر ہونے پر موقوف ہے، اور اس کی شکل امتحان اور تجربہ ہے، اگر تجربہ سے معلوم ہو کہ رشد کا وجود ہوچکا ہے تو اس کے رشد کا فیصلہ کردیا جائے گا۔ اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے مال اس کے حوالہ کردیئے جائیں گے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[1] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اگر رشد کے بغیر بالغ ہو اور عاقل بھی ہو تو اس کی اہلیت مکمل نہیں۔ اس کے مال میں اس سے ولایت یا وصایت ختم نہ ہوگی، بلکہ اس کے اموال اس کے ولی یا وصی کے ماتحت رہیں گے تا آنکہ اس کا رشد ثابت ہوجائے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[2] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اس آیت کریمہ میں اوصیاء اور اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ مال بے عقلوں کے ہاتھ پکڑا دیں، اور مال ان کے حوالہ کرنے کو دو امور (یعنی بلوغ اور رشد) کے حصول پر موقوف کیا گیا ہے، لہذا عدم رشد کے ساتھ صرف بلوغ پر مال ان کے حوالہ کردینا جائز نہیں۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، الاقناع ۴/ ۴۳، الاختیار ۵/ ۶۹۔

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵، ۶۔

اس نص یا کسی اور نص میں رشد کے لئے کسی معین عمر کی تحدید نہیں کی گئی ہے، بلکہ اسے عملی طور پر رشد کے ظہور پر موقوف رکھا گیا ہے، اور اس کی شکل امتحان وتجربہ ہے، اگر تجربہ سے رشد کا ثبوت ہوجائے تو اس کی اہلیت کامل ہوجائے گی، اور اس کے اموال اس کے حوالے کردیئے جائیں گے ورنہ اس پر ولایت باقی رہے گی اور اس کے اموال اس کے ولی یا وصی کے ہاتھ میں باقی رہیں گے، جیسا کہ بلوغ سے قبل تھا، خواہ کتنا ہی لمبا زمانہ گزر جائے۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: اگر صغیر رشد کے بغیر بالغ ہو (اور عاقل ہو) تو اس کی اہلیت مکمل ہے اور اس سے ولایت ووصایت ختم ہوجائے گی، لیکن اس کے اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ اس کے ولی یا وصی کے ہاتھ میں رہیں گے یہاں تک کہ بالفعل رشد کا ثبوت ہوجائے یا پچیس سال کی عمر کا ہوجائے۔ اس عمر کو پہنچنے کے بعد اس کے اموال اس کے حوالہ کردیئے جائیں گے، گو کہ وہ فضول خرچی کرنے والا ہو، بہتر تصرف نہ کرسکتا ہو، اس لئے کہ مال کو اس سے روکنا احتیاط وتادیب کے طور پر تھا، اس پر حجر کے طور نہیں تھا، اور انسان اس عمر کو پہنچنے اور جد (دادا، نانا) بننے کی صلاحیت کے بعد تادیب کا اہل نہیں رہتا[۱]۔

إيفاء

دیکھئے: "وفاء"۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۷۰، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۴۹، ۱۵۰، الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۱، المغنی ۵/ ۶۰۱، الروض المربع ۲/ ۲۰۲۔

إيقاظ

تعریف:

۱ – إیقاظ لغت میں "أيقظه" کا مصدر ہے: یعنی کسی کو نیند سے بیدار کرنا[۱]۔ اس کا فقہی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں۔

اجمالی حکم:

۲ – إیقاظ پر حسب ذیل شرعی احکام وارد ہوتے ہیں:

بیدار کرنا فرض ہوتا ہے اگر سونے کی وجہ سے کوئی فرض چھوٹ جائے یا ترک إیقاظ میں اس کی زندگی کو حقیقی خطرہ میں ڈالنا ہو۔ کبھی بیدار کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ غالب گمان ہو کہ اس کو سوتے ہوئے چھوڑنا اس کو خطرہ سے دوچار کرسکتا ہے، یا غالب گمان یہ ہو کہ اس کو ترک کرنا اس سے فرض کو فوت کرادے گا اگر وہ وقت کے داخل ہونے کے بعد سویا ہو اور کبھی بیدار کرنا سنت ہوتا ہے مثلاً نماز عصر یا نماز فجر کے بعد سونے والے کو بیدار کرنا، کیونکہ حدیث میں ان دونوں اوقات میں سونے کی ممانعت آئی ہے[۲]۔

اسی طرح ہاتھ یا کپڑے میں لگے ہوئے کھانے (خصوصاً گوشت)

(۱) المصباح، معجم متن اللغۃ مادۃ "یقظ"۔

(۲) حدیث: "النوم بعد صلاة العصر، وحديث ذم النوم بعد صلاة الصبح" کو ابن الجوزی نے الموضوعات (۳/ ۶۸، ۶۹ طبع السلفیہ) میں روایت کیا ہے اور ان دونوں پر عدم صحت کا حکم لگایا ہے اور ابن عراق نے "تنزیہ الشریعۃ" (۲/ ۲۹۰ طبع مکتبۃ القاہرہ) میں ان دونوں کا اسی طرح ذکر کیا ہے۔

سے ان کو دھونے کے لئے بیدار کرنا مندوب ہے، کیونکہ اس حالت میں سونے سے ممانعت منقول ہے فرمانِ نبوی ہے: "من بات وفي يده غمر فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه"[1] (کوئی اس حال میں سو جائے کہ اس کے ہاتھ میں چکناہٹ لگی ہو اور اس کو کچھ ہو جائے تو اپنے آپ کو ہی ملامت کرے)۔

اسی طرح محراب یا صف اول کے نمازیوں کے قبلہ میں سونے والے کا بیدار کرنا ہے۔

اور کبھی بیدار کرنا حرام ہوتا ہے، مثلاً اس کو بیدار کرنے میں ضرر یقینی ہو، جیسے مریض کو اگر ڈاکٹر بیدار کرنے سے منع کردے۔

تاہم ضرر اخف کا ارتکاب کرکے ضرر اکبر کو دفع کرنے کے بارے میں شرعی ضابطہ کی رعایت ضروری ہے، اس لئے کہ اخف الضررین کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔

لیکن اگر مذکورہ بالا اسباب میں سے کوئی سبب نہ ہو تو اصل یہ ہے کہ سونے والے کو بیدار کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ایذاء رسانی ہے، نیز اس لئے کہ اخبار و احادیث وارد ہیں جن میں سونے والے کی حالت کی رعایت کی گئی ہے مثلاً سونے والے کو سلام کرنے کی ممانعت اور سونے والے کی موجودگی میں جہراً نماز پڑھنے والے کو آواز پست کرنے کا حکم[2]۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء بیدار کرنے کا حکم ''کتاب الصلاۃ'' میں اس کے اوقات پر بحث کرتے وقت خروج وقت کے سبب نماز کے ضائع کرنے کے اندیشہ سے نماز سے قبل سونے کی کراہت کا مسئلہ ذکر کرنے کی مناسبت سے کرتے ہیں۔

ایقاف

دیکھئے: ''وقف''۔

(۱) حدیث: "من بات......" کی روایت ترمذی (۴/۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/۵۷۹ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(۲) الجمل علی المنہج ۱/۲۷۴ طبع المیمنیہ، جواہر الاکلیل ۱/۳۴ طبع الحلبی، الزرقانی علی متن خلیل ۱/۱۳۸ طبع بولاق، الانصاف شرح المقنع ۱/۳۸۹، المطبعۃ السلفیۃ المحمدیہ ابن عابدین ۲/۷۹ تصرف کے ساتھ، طبع اول۔

إیلاء

تعریف:

۱ - إیلاء کا لغوی معنی: علی الإطلاق قسم کھانا ہے، خواہ بیوی سے قربت کے ترک کی ہو یا کسی اور چیز کی ہو۔ اس کا ماٴخذ: "آلیٰ علی کذا یولي إیلاءً و ألیةً" ہے یعنی: کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانا۔

دورِ جاہلیت میں جب مرد اپنی بیوی سے ناراض ہوتا تو سال دو سال یا ہمیشہ کے لئے اس سے قربت نہ کرنے کی قسم کھالیتا اور وہ اپنی قسم پر باقی رہتا، اس کو قابلِ ملامت یا باعثِ حرج نہیں سمجھتا تھا، کبھی عورت اپنی زندگی معلقہ کی طرح گزار دیتی کہ نہ تو وہ بیوی ہوتی کہ بیوی کے حقوق اسے حاصل ہوں، اور نہ ہی مطلقہ ہوتی کہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر سکے، اور اللہ تعالیٰ اسے اپنی کشائش سے بے نیاز و غنی کردے۔

اسلام نے آ کر عورت کو انصاف دلایا۔ إیلاء کے احکام مقرر کئے جن کے طفیل میں اس کے نقصانات کم ہوئے، اور إیلاء کرنے والے کے لئے چار ماہ کی مدت مقرر کردی، اور اس کو پابند بنادیا کہ رجوع کر کے بیوی کے ساتھ معاشرت اختیار کرے یا اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔

فرمانِ باری ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاؤُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَ إِنْ عَزَمُوْا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھے ہیں، ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے، اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کرلیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا، بڑا جاننے والا ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

اصطلاح میں إیلاء کی تعریف (حنفیہ کے یہاں) یہ ہے کہ شوہر اللہ تعالیٰ کی یا اس کی کسی صفت کی جس کی قسم کھائی جاتی ہے، قسم کھالے کہ بیوی سے چار ماہ یا اس سے زیادہ تک قربت نہیں کرے گا، یا اس سے قربت پر کسی ایسی چیز کو معلق کردے جس میں شوہر کے لئے مشقت ہو مثلاً مرد اپنی بیوی سے کہے: خدا کی قسم! میں تم سے چار یا چھ ماہ قربت نہیں کروں گا یا کہے: اللہ کی قسم! میں تم سے کبھی قربت نہیں کروں یا زندگی بھر قربت نہیں کروں گا یا کہے کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا اور مدت کا ذکر نہ کرے، یہ اللہ کی قسم کھانے کی صورت ہے۔ اور تعلیق کی صورت یہ ہے کہ کہے: اگر میں تم سے قربت کروں تو اللہ کے لئے میرے اوپر ایک ماہ کا روزہ یا حج یا بیس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا اس طرح کی کوئی اور پُر مشقت چیز کا ذکر کرے، جب شوہر اس طرح کی کوئی بات کہہ دے تو اس کا قول إیلاء مانا جائے گا اور اگر شوہر قسم کھائے بغیر اپنی بیوی سے قربت نہ کرے تو یہ إیلاء نہ ہوگا، اگرچہ لمبی مدت حتی کہ چار ماہ یا اس سے زیادہ تک ہو، بلکہ اس کو بدسلوکی مانا جائے گا اور بعض فقہاء کے نزدیک اس سے بیوی کو علاحدگی کے مطالبہ کا حق ملتا ہے اگر کوئی عذر قربت سے مانع نہ ہو۔ اسی طرح اگر شوہر غیر اللہ مثلاً نبی یا ولی کی قسم کھائے کہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو إیلاء نہ ہوگا، اس لئے کہ إیلاء قسم ہے اور غیر اللہ کا حلف شرعاً قسم نہیں، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "من کان حالفا فلیحلف باللہ أو لیصمت"[1] (جو تم میں سے کوئی قسم

(۱) حدیث: "من کان حالفا فلیحلف باللہ أو لیصمت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے

کھانا چاہے، اللہ کی قسم کھائے یا چپ رہے)۔

اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے قربت پر کسی ایسی چیز کو معلق کردیا جس میں نفس پر بار نہیں، مثلاً دو رکعت نماز یا ایک مسکین کا کھانا کھلانا تو اس صورت میں بھی ایلاء نہ ہوگا۔

اسی طرح جس مدت کے لئے ترک قربت کی قسم کھائی وہ چار ماہ سے کم ہو تو بھی اس کو ایلاء نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ" (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کے حکم میں ایلاء کے لئے مقررہ مدت چار ماہ کا ذکر فرمایا ہے، لہذا اس حکم کے حق میں اس سے کم کی مدت کے لئے قسم کھانا ایلاء نہ ہوگا۔

ایلاء اللہ کی قسم یا تعلیق کے ذریعہ ہوگا، اس مسئلہ میں مالکیہ، امام شافعی (قول جدید میں) اور امام احمد نے (ایک روایت میں) حنفیہ سے اتفاق کیا ہے۔

جب کہ حنابلہ کی مشہور روایت اس کے برخلاف یہ ہے کہ ایلاء صرف اللہ کی قسم کے ذریعہ ہوگا، رہا طلاق یا عتق یا بیت اللہ چل کر جانے کو بیوی سے قربت پر معلق کرنا تو یہ ایلاء نہ ہوگا، اس لئے کہ ایلاء قسم ہے اور تعلیق کو شرعی یا لغوی کسی طور پر قسم نہیں کہا جاتا اور اسی لئے اس میں حرف قسم نہیں آتا ہے اور نہ اس کا جواب آتا ہے، اور نہ اہل عرب اس کو قسم کے باب میں ذکر کرتے ہیں، لہذا یہ ایلاء نہ ہوگا[1]۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کی دلیل یہ ہے کہ طبیعت پر گراں بار امر کو معلق کرنا بیوی سے قربت سے مانع ہے کہ کہیں واجب نہ ہوجائے، لہذا اللہ کی قسم کی طرح یہ بھی ایلاء ہوگا، تعلیق کو اگرچہ شرعاً یا لغۃً قسم

نہیں کہتے، تاہم عرف میں اس کو حلف کہتے ہیں[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ چار ماہ یا اس سے زیادہ بیوی سے قربت ترک کرنے کی قسم کھانا ایلاء ہوگا۔

جب کہ جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ)[2] کی رائے یہ ہے کہ چار ماہ سے زیادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھانا ایلاء ہوگا، مدت ایلاء کے تحت ان آراء اور ان کے دلائل کا ذکر آئے گا۔

۲- ایلاء کے تعلق سے شریعت کے اس موقف میں حکمت یہ ہے کہ کبھی بیوی سے قطع تعلق اس کی تادیب کا ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً اگر بیوی نورخانہ یا شوہر کے ساتھ لاپرواہی کا معاملہ کرے، یا کوئی اور چیز جو اس سے قطع تعلق کی متقاضی ہو تو اس امید سے کہ وہ راہ راست پر آجائے اور حالات سنور جائیں، ان جیسے حالات میں مرد کو ایلاء کی ضرورت پڑتی ہے اور عورت کو ادب دینے، اس کی اصلاح کی خواہش یا دوسرے جائز مقاصد سے شوہر ترک قربت کے اپنے ارادہ کو ایلاء کے ذریعہ تقویت پہنچاتا ہے۔

اس لئے شریعت اسلامیہ نے ایلاء کو بالکلیہ ختم نہیں کیا بلکہ اصل کے اعتبار سے اس کو مشروع رکھا تاکہ بوقت ضرورت اس کا سہارا لیا جاسکے۔

رکن ایلاء:

۳- رکن ایلاء، جس کے پائے جانے پر ایلاء کا وجود موقوف ہے، لفظ ہے یا وہ لفظ کے قائم مقام ہے، جس کی تفصیل و اختلاف کا ذکر ہوچکا ہے۔

وہ لفظ کے قائم مقام نمایاں تحریر ہے یعنی ایسی واضح تحریر جس کا

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۷۱، الخرشی ۳/۲۳۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۴۲۷، مغنی المحتاج ۳/۳۴۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۹۸۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الخرشی ۳/۲۳۰، الشرح الکبیر ۲/۴۲۸، مغنی المحتاج ۳/۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۰۰۔

اثر باقی رہے، مثلاً کاغذ وغیرہ پر تحریر۔ رہی غیر نمایاں تحریر جس کا اثر باقی نہ رہے، مثلاً ہوا یا پانی پر تحریر تو یہ لفظ کے قائم مقام نہ ہوگی، اور نہ ہی اس سے ایلاء ہوگا۔

تحریر ہی کی طرح الفاظ زبان سے نہ کہہ سکنے کی صورت میں اشارہ ہے مثلاً گونگے وغیرہ کے لئے۔ اگر گونگے کی طرف سے قابل فہم اشارہ ہو کہ اس سے قریب رہنے والے یہ سمجھ لیں کہ اس کا مقصد چار ماہ یا اس سے زیادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھانا ہے تو اس کے ذریعہ ایلاء درست ہے، جیسا کہ اس کی طلاق اور اس کے دوسرے تصرفات درست ہیں [1]۔

شرائط ایلاء:

۴- شرائط ایلاء بہت اور قسم قسم کی ہیں، کچھ تو رکن ایلاء کی شرائط ہیں، کچھ شوہر بیوی دونوں کی، کچھ ایلاء کرنے والے مرد کی اور کچھ مدت قسم کی شرائط ہیں۔

ذیل میں ہر نوع کا بیان ہے:

الف- شرائط رکن:

رکن ایلاء یعنی اس کے صیغہ میں تین شرائط ہیں:

پہلی شرط:

۵- لفظ ایلاء کے مفہوم کو بتانے کے قابل ہو، یعنی لفظ کا مادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کو عرف کے اعتبار سے واضح طور پر بتا رہا ہو مثلاً شوہر بیوی سے کہے: خدا کی قسم میں اپنے آپ کو تم سے مباشرت کرنے سے باز رکھوں گا یا عنقریب میں تمہارے ساتھ معاشرت سے خود کو روکوں گا۔ ایلاء کو بتانے کے قابل لفظ کی تین اقسام ہیں، جیسا کہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے:

اول: صریح جو لغت وعرف میں وطی کو بتائے۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر اس لفظ کے بولنے کے قصد سے یہ زبان سے نکلے تو ایلاء مانا جائے گا، نیت پر موقوف نہیں ہوگا، اگر شوہر کہے: اس نے ایلاء کا ارادہ نہیں کیا تو اس کا قول دیانۃً یا قضاءً کسی طرح معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ میں غیر ایلاء کا احتمال نہیں، اس کے خلاف کسی اور معنی کا ارادہ محض ارادہ ہے، اس کو بتانے والا کوئی لفظ نہیں، اس لئے غیر معتبر ہے۔

دوم: صریح کے قائم مقام یعنی ایسا لفظ جو عرف میں جماع کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے لفظ قربت یا اغتسال، اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھائے، قرآن کریم میں بھی یہ استعمال ہے: "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" [1] (اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

اسی طرح اگر بیوی سے غسل نہ کرنے کی قسم کھائے، اس لئے کہ غسل عادتاً جماع کے بعد ہی ہوتا ہے۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ قضاءً یہ ایلاء مانا جائے گا، نیت پر موقوف نہیں ہوگا، لہذا اگر شوہر بیوی سے کہے: بخدا! میں تم سے قربت نہیں کروں گا، پھر دعویٰ کرے کہ اس نے اس لفظ سے جماع مراد نہیں لیا تو اس کا یہ دعویٰ قضاءً قبول نہیں کیا جائے گا، ہاں دیانۃً یعنی "فيما بينه وبين الله" قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی عبارت میں آنے والا لفظ اس معنی کا احتمال رکھتا ہے جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے گو کہ خلاف ظاہر ہے، اس لئے اگر اس کی نیت کرتا ہے تو ایسے معنی کی نیت کرتا ہے جس کی گنجائش لفظ میں موجود ہے، لہذا اس کا ارادہ صحیح ہوگا،

---

(۱) الخرشی ۳؍۲۲۹۔

(۱) سورۂ بقرہ؍ ۲۲۲۔

البتہ چونکہ اس نے جس معنی کا ارادہ کیا ہے وہ لفظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہے، اس لئے قضاءً اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، ہاں دیانۃً قبول کیا جائے گا۔

سوم: کنایہ یعنی جس میں جماع وغیر جماع دونوں کا احتمال ہے، عرف میں اکثر اس کا استعمال جماع کے لئے نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً شوہر قسم کھائے کہ اپنی کھال بیوی کی کھال سے نہیں ملائے گا یا بیوی کے بستر سے قریب نہ ہوگا، یا ایک تکیہ پر دونوں کا سر جمع نہ ہوگا۔

اس نوع کا حکم: نیت کے بغیر اس کو ایلاء نہیں مانا جائے گا، لہذا اگر شوہر کہے: میں نے ترکِ جماع کا ارادہ کیا تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگا، اور اگر کہے: میں نے ترکِ جماع کا ارادہ نہیں کیا تو ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ الفاظ جماع اور غیر جماع کے لئے ایک ہی طرح سے استعمال ہوتے ہیں، لہذا جماع کے معنی کا تعین نیت کے بغیر نہیں ہوگا۔ شافعیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا ظاہر مذہب ہے یہ ہے کہ اس کے الفاظ صرف دو طرح کے ہوتے ہیں: صریح اور کنایہ [1]۔

دوسری شرط:

۶- یہ کہ صیغہ قطعی طور پر فوری ارادہ کو بتائے، اس شرط کے وجود کے لئے ضروری ہے کہ صیغہ میں کوئی ایسا کلمہ نہ ہو جو تردد یا شک بتائے۔ اسی طرح کوئی ایسا ''حرف'' نہ ہو جو تاخیر یا مستقبل کا معنی بتائے مثلاً ''سین'' اور ''سوف''، اس لئے کہ حکم کے اعتبار سے تردد رفض وانکار کی طرح ہے، اور تاخیر مستقبل میں تصرف کے انشاء کا وعدہ ہے، فوری طور پر اس کا انشاء نہیں ہے، لہذا تصرف کا ارادہ فوری طور پر موجود نہیں، اور فی الحال انشاء کے ارادے کے بغیر تصرف نہیں پایا جائے گا۔

لہذا اگر کوئی اپنی بیوی سے کہتا ہے: "واللہ سأمنع نفسي من مواقعتک" أو ''سوف أمنع نفسي من معاشرتک'' (خدا کی قسم میں اپنے آپ کو تم سے مباشرت کرنے سے باز رکھوں گا، یا عنقریب میں تمہارے ساتھ معاشرت سے خود کو روکوں گا) تو وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صیغہ سے فوری طور پر وطی سے اپنے کو روکنے کا ارادہ معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ آئندہ ایسا کرے گا۔

یہاں یہ بتا دینا مناسب ہے کہ فی الحال ارادہ میں قطعی ہونے کی شرط لگانا اس کے منافی نہیں کہ صیغہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر معلق ہو یا زمانہ مستقبل سے منسوب ہو۔ اور یہ اس لئے کہ ایلاء میں معلق ومنسوب ارادہ قطعی ہے، اس میں تردد نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ایلاء معلق میں ایلاء کرنے والے کی طرف سے فی الحال جزم وقطعیت حاصل نہیں، بلکہ معلق علیہ کے وجود کے وقت قطعی ہے، اور ایلاء منسوب فوری طور پر قطعی ہے، البتہ اس کے حکم کی ابتداء منسوب الیہ وقت تک کے لئے مؤخر ہے، اور یہ کہ تعلیق ونسبت فوری طور پر قطعی ارادہ کے ساتھ صادر ہوئے ہیں۔

تیسری شرط: بالقصد تعبیر واظہار کا صدور:

۷- یہ شرط اس وقت پائی جائے گی جب شوہر ایلاء پر دلالت کرنے والی عبارت یا اس کے قائم مقام کے بولنے کا ارادہ کرے، اور جب اس ارادہ کے ساتھ ایلاء کی خواہش اور اس پر اطمینان بھی حاصل ہوجائے تو ایلاء رضامندی اور درست اختیار کے ذریعہ صادر ہوگا، اور اگر صرف ارادہ پایا جائے، ایلاء کی خواہش اور اس پر اطمینان نہ ہو تو رضامندی ثابت نہیں ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر کو قتل یا سخت مار یا حبس طویل کی دھمکی دے کر بیوی سے ایلاء پر مجبور کردیا گیا

(۱) البدائع ۱۶۲/۳، ابن عابدین ۵۴۳/۲، المغنی ۳۱۵/۷، ۳۱۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴۲۷/۲، شرح المنہاج ۱۰/۴۔

ہو، اس صورت میں اس کی طرف سے گریز کرنے پر دھمکی کے وقوع کے ڈر سے ایلاء صادر ہوگا، اس حالت میں شوہر کی طرف سے صیغہ کا صدور تو قصد وارادہ کے ساتھ ہوگا لیکن رضامندی اور درست اختیار کے ساتھ نہ ہوگا۔ اور اس حالت (حالتِ إکراہ) میں ایلاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک درست نہیں، اس کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطأ، نسیان اور اس چیز کو جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو اٹھالیا)، نیز حضرت عائشہؓ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: "لاطلاق ولاعتاق في إغلاق"[2] (إغلاق میں طلاق یا عتاق نہیں ہے)، إغلاق سے مراد إکراہ ہے، اس لئے کہ مکرہ کے لئے اس کے معاملہ کو بند کردیا جاتا ہے، اور اس کے قصد وارادہ میں قفل لگادیا جاتا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ بھی ہے کہ مکرہ کو ناحق عبارت بولنے پر مجبور کیا جاتا ہے، لہذا اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا، مثلاً إکراہ کے ساتھ کلمۂ کفر بولنا[3]۔

جب کہ حنفیہ کے نزدیک مکرہ کا ایلاء معتبر ہے اور اس پر اس کے اثرات (جن کا ذکر آگے آرہا ہے) مرتب ہوتے ہیں، اس لئے کہ

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹ طبع الحلبی) وغیرہ نے بہت ساری سندوں سے کی ہے۔ جن کو سخاوی نے ("المقاصد" ص ۲۲۹، ۲۳۰ طبع الساجی) میں ذکر کرنے کے بعد کہا ان طرق سے مجموعی طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کی کچھ نہ کچھ اصل ہے۔

(۲) حدیث: "لا طلاق ولاعتاق في إغلاق......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۶۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے لیکن ذہبی نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا محمد بن عبید کو امام مسلم نے حجت نہیں سمجھا ہے اور ابوحاتم نے کہا ضعیف ہے۔

(۳) الخرشی ۳/ ۱۷۳، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۸۔

ان کے نزدیک ایلاء ان تصرفات میں سے ہے جو إکراہ کے ساتھ درست ہیں، حنفیہ نے اس کی صراحت "باب الأیمان والطلاق" میں کی ہے، نیز یہ کہ ایلاء ابتدائی طور پر یمین اور باعتبارِ انجام طلاق ہے، لہذا اس پر وہ سارے احکام مرتب ہوں گے جو أیمان اور طلاق کے باب میں طے کئے گئے ہیں۔

حنفیہ کی دلیل مکرہ کو ہازل (مذاق کرنے والے) پر قیاس کرنا ہے، اس لئے کہ دونوں میں اس کی طرف سے تصرف کا صیغہ قصد واختیار سے صادر ہوتا ہے، لیکن وہ اس کے حکم کا ارادہ نہیں کرتا، ہازل کی طلاق اور قسم کا اعتبار ہے، لہذا مکرہ کا حکم بھی اسی طرح ہوگا[1]۔

۸ - اگر شوہر کی طرف سے صیغۂ ایلاء صادر ہو، وہ اس کے موجب (حکم) کا ارادہ نہ کرے، بلکہ لہو ولعب کا قصد کرے اور اسی کو ہازل کہتے ہیں، تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ اہلِ علم کے نزدیک ایلاء کا اعتبار ہوگا[2]، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[3] (تین چیزیں ایسی ہیں جن کو سنجیدگی سے کہنا سنجیدگی ہے، اور مذاق سے کہنا بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

نیز اس لئے کہ ہازل سبب یعنی صیغہ کا قصد کرتا ہے، البتہ اس کے حکم کو اپنے اوپر لازم نہیں کرنا چاہتا ہے، حالانکہ اسباب پر احکام کا مرتب ہونا شارع کے اختیار میں ہے، تصرف کرنے والے کے اختیار

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۰، ۶۵۲، البدائع ۳/ ۱۰۰۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۰۰، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۳۵۔

(۳) منتقی الأخبار مع شرح نیل الاوطار ۶/ ۲۳۹۔

حدیث: "ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۲۱۰ طبع دار المحاسن) میں اس کو حسن کہا ہے۔

میں نہیں ہے۔

۹- اگر شوہر نے إیلاء کے علاوہ کچھ اور کہنا چاہا لیکن اس کی زبان پر قطعی طور پر بلا ارادہ وقصد إیلاء آ گیا اور اسی کو مخطی (غلطی کرنے والا) کہتے ہیں، تو شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مخطی کے إیلاء کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ تصرف کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جب اس پر دلالت کرنے والے لفظ کا ارادہ کرے، اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کا ارادہ ہو یا لفظ کا قصد ہو، اس کے حکم کا ارادہ نہ ہو، اور چونکہ مخطی إیلاء پر دلالت کرنے والے لفظ یا اس کے حکم کا ارادہ نہیں کرتا ہے، اس لئے اس سے صادر ہونے والا إیلاء معتبر نہ ہوگا[1]۔

مخطی کے بارے میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا إیلاء دیانۃً معتبر نہیں، لیکن قضاءً معتبر ہے، قضاءً معتبر ہونے اور دیانۃً غیر معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر إیلاء کا علم صرف شوہر کو ہو تو وہ اپنی بیوی سے معاشرت ومباشرت کرسکتا ہے۔ اس میں نہ کوئی حرج ہے اور نہ ہی کفارہ، اور اگر مدتِ إیلاء گزر جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر وہ کسی فقیہ (مفتی) سے اس کے بارے میں دریافت کرے تو فقیہ اس کو یہ فتویٰ دے سکتا ہے کہ اس پر کچھ نہیں، بشرطیکہ اسے معلوم ہو کہ بات سچی ہے، اور اگر زوجین میں نزاع ہو جائے اور معاملہ قاضی کے پاس پہنچ جائے تو اگر مدت گذرنے سے قبل وطی کرلے تو قاضی قسم توڑنے کے کفارہ کے لازم ہونے کا فیصلہ کرے گا اور طلاق کے واقع ہونے کا فیصلہ کرے گا، اگر مدتِ إیلاء گزر چکی ہو اور اس نے مباشرت نہ کی ہو، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ قاضی احکام کی بنیاد ظاہر پر رکھتا ہے، دل کی باتوں کا مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ اگر قضا میں یہ دعویٰ تسلیم کرلیا جائے کہ اس کی زبان پر جو کچھ آیا ہے وہ مقصود نہ تھا، مقصد کچھ اور تھا، تو حیلہ بازوں کے لئے دروازہ کھل جائے گا جو بالقصد لفظ إیلاء کو بولتے ہیں، پھر سبقتِ لسانی کا دعویٰ کرتے ہیں[1]۔

مالکیہ کی رائے (جیسا کہ طلاق کے بارے میں ان کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے) یہ ہے کہ اگر ثابت ہو جائے کہ شوہر نے صیغۂ إیلاء بولنے کا قصد نہیں کیا، بلکہ اس کا مقصد کچھ اور کہنا تھا لیکن زبان پھسل گئی، اور إیلاء کو بتانے والا لفظ بول گیا تو قضاء میں إیلاء نہ ہوگا، جیسا کہ دیانۃً اور فتویٰ میں إیلاء نہیں ہوتا[2]۔

ماسبق سے خطا، ہزل اور إکراہ میں فرق واضح ہوگیا کہ خطاء میں شوہر کی زبان سے نکلنے والی عبارت قطعاً مقصود نہیں ہوتی، بلکہ کوئی اور عبارت مقصود ہوتی ہے جس کے بدلہ میں یہ عبارت صادر ہوگئی، اور ہزل میں عبارت مقصود ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ شوہر کی رضامندی اور اختیار سے ہوتی ہے، البتہ اس کا حکم مقصود نہیں ہوتا، اس لئے کہ شوہر اس حکم کا ارادہ نہیں کرتا، بلکہ کسی اور چیز یعنی لہو ولعب کا ارادہ کرتا ہے، جب کہ إکراہ میں عبارت قصد واختیار سے صادر ہوتی ہے، لیکن یہ اختیار صحیح نہیں ہوتا، اس لئے کہ إکراہ ہے، جو ارادہ میں مؤثر ہوتا ہے، اور اس کو ایسی چیز کے اختیار کرنے پر مجبور کردیتا ہے جس کی رغبت اور جس پر اطمینان نہیں ہوتا، بلکہ ایسی چیز کو اختیار کرتا ہے جو تکلیف اور ضرر کو دور کرے۔

صیغۂ إیلاء کے احوال:

۱۰- جس صیغہ کے ذریعہ شوہر إیلاء کو وجود میں لاتا ہے بسا اوقات وہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر تعلیق اور زمانہ مستقبل کی طرف اضافت ونسبت سے خالی ہوتا ہے، اور بسا اوقات ان دونوں چیزوں میں سے کسی ایک پر مشتمل ہوتا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۳۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۶، ۶۵۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۳۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۶۔

"ایلاء" کے لئے بدلا جانے والا لفظ اگر تعلیق اور اضافت سے خالی ہو تو "ایلاء" فوری طور پر واقع ہوجائے گا، اور اگر اس کو زمانہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر معلق کیا گیا ہو تو "ایلاء" معلق ہوگا اور اگر اس کی نسبت زمانہ مستقبل کی طرف کی گئی ہو تو وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا ایلاء منجز یہ ہے کہ اس کا صیغہ مطلق ہو، اس میں زمانہ مستقبل کی طرف اضافت یا زمانہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر تعلیق نہ ہو، ایلاء منجز کی ایک مثال یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے: بخدا میں تم سے پانچ ماہ قربت نہ کروں گا، یہ فوری ایلاء مانا جائے گا، اور محض اس کے صادر ہونے سے ہی اس کے اثرات مرتب ہوں گے۔

ایلاء معلق یہ ہے کہ اس میں حروف شرط مثلاً "إن"، "إذا"، "لو"، اور "متی" وغیرہ کے ذریعہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر بیوی سے قربت سے گریز کرنا مرتب ہو، مثلاً شوہر بیوی سے کہے: اگر تم نے امور خانہ میں لاپرواہی کی، یا کہے: اگر تم نے فلاں سے بات کی تو بخدا میں تم سے قربت نہ کروں گا۔

اس حالت میں شوہر سے صادر ہونے والے کلام کو شرط معلق علیہ کے وجود سے قبل ایلاء نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ تعلیق معلق تصرف کے وجود کو شرط معلق علیہ کے وجود کے ساتھ مربوط کر دیتی ہے، چنانچہ سابقہ مثال میں جب تک بیوی کی طرف سے امور خانہ میں لاپرواہی یا اس شخص سے بات کرنے کا وجود نہ ہو شوہر ایلاء کرنے والا نہ ہوگا، اور جب بیوی لاپرواہی کردے گی یا اس شخص سے بات کر لے گی تو وہ ایلاء کرنے والا ہوجائے گا، اور مدت ایلاء کا اعتبار شوہر کے اس قول کے وقت سے نہیں، بلکہ امور خانہ میں بیوی کی لاپرواہی یا فلاں سے گفتگو کے وقت سے ہوگا۔

ایلاء مضاف یہ ہے کہ ایلاء کا صیغہ وقت مستقبل کے ساتھ ملا ہوا ہو (جس کے آنے پر شوہر خود کو بیوی سے قربت کرنے سے رکنے کا قصد کر رہا ہے)، مثلاً شوہر بیوی سے کہے: بخدا اگلے مہینہ کے آغاز سے میں تم سے قربت نہیں کروں گا، یا کہے: بخدا میں کل سے تم سے قربت نہ کروں گا۔

اس حالت میں شوہر سے صادر ہونے والے کلام کو یمین کے صدور کے وقت سے ایلاء مانا جائے گا، لیکن اس کا حکم اس وقت کے آنے پر ہی مرتب ہوگا جس کی طرف ایلاء مضاف ہے، اس لئے کہ اضافت یمین کے اپنے حکم کا سبب بننے سے مانع نہیں، ہاں اس کے حکم کو وقت مضاف الیہ تک مؤخر کر دیتی ہے، مثلاً اگر شوہر بیوی سے کہے: بخدا اگلے مہینے کے آغاز سے میں تم سے قربت نہیں کروں گا، تو اس صیغہ کے صادر ہونے کے وقت سے ہی شوہر اپنی بیوی سے ایلاء کرنے والا مانا جائے گا، اور اسی وجہ سے اگر مرد نے اللہ کی قسم کھائی تھی کہ بیوی سے ایلاء نہیں کرے گا، تو اس سے اس پر قسم میں حانث ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اگرچہ وہ وقت ابھی نہ آیا ہو جس کی طرف یمین مضاف ہے، اور اس کے ذمہ اس مضاف صیغہ کے صادر ہوتے ہی کفارۂ یمین واجب ہوجائے گا لیکن اگر اس مہینہ کے آنے سے قبل جس کی طرف ایلاء مضاف ہے، بیوی سے مل لے تو اس کے حانث ہونے اور کفارۂ یمین کے وجوب کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی طرح مدت ایلاء کو صرف اس مہینہ کی ابتداء سے شمار کیا جائے گا جس کی طرف ایلاء مضاف ہے۔

ایلاء کی تعلیق اور اضافت اس لئے درست ہے کہ وہ یمین ہے اور یمین اضافت وتعلیق کو قبول کرنے والا تصرف ہے[1]۔

ایلاء اضافت کو قبول کرتا ہے، اس سلسلہ میں ہمیں مالکیہ وشافعیہ

(۱) البدائع ۳؍ ۱۶۵۔

کا کلام نہیں ملا[1]۔

رہے حنابلہ تو انہوں نے ایلاء کی تطبیقات میں ایسے مسائل کو ذکر کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایلاء اضافت کو قبول کرتا ہے[2]۔

ب-مرد وعورت میں اجتماعی طور پر شرائط:

۱۱- اجتماعی طور پر مرد اور عورت میں ایلاء کے صحیح ہونے کے لئے، ایلاء کے حصول کے وقت حقیقتاً یا حکماً نکاح کا قیام یا نکاح کی طرف ایلاء کی اضافت ضروری ہے۔

حقیقتاً نکاح کا قیام صحیح عقدِ نکاح سے ہوتا ہے اور مرد وعورت کے درمیان علاحدگی ہونے سے قبل تک رہتا ہے، خواہ بیوی کے ساتھ دخول کر چکا ہو یا نہ کیا ہو۔

حکماً نکاح کا قیام یہ ہے کہ طلاق رجعی کی عدت موجود ہو، کیونکہ طلاق رجعی کے بعد بھی عدت کے دوران عورت ہر اعتبار سے بیوی رہتی ہے، لہذا وہ محلِ ایلاء ہے جیسا کہ وہ محلِ طلاق ہے، لہذا اگر شوہر قسم کھائے کہ اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی سے چار ماہ یا اس سے زیادہ مدت تک قربت نہیں کرے گا تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگا، پس اگر چار ماہ گزر جائیں اور عورت ابھی عدت میں ہو اس طرح کہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو، لیکن دو حیضوں کے درمیان اس کا طہر طویل ولمبا ہو، اس صورت میں مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں مرد کو فیئ (رجوع) کا حکم دیا جائے گا، اگر فیئ نہیں کرتا تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے گا اگر وہ خود طلاق دینے سے گریز کرے، جس کی تفصیل انعقاد کے بعد ''ایلاء کا اثر'' پر بحث کے ضمن میں آئے گی، جب کہ حنفیہ کے نزدیک اس پر دوسری طلاق پڑ جائے گی[1]۔

اگر عدت طلاق بائن کی ہو تو عورت دورانِ عدت محلِ ایلاء نہیں رہتی، خواہ بینونتِ صغریٰ کے ساتھ بائن ہو یا بینونتِ کبریٰ کے ساتھ، اس لئے کہ دونوں قسم کی طلاقِ بائن رابطہ ازدواج کو ختم کر دیتی ہے، اور زوجیت کے اثرات میں سے صرف عدت اور اس کے متعلقہ احکام باقی رہ جاتے ہیں، مطلقہ بائنہ سے مرد کے لئے قربت کرنا حرام ہے اگر چہ عدت باقی ہو، لہذا اگر شوہر قسم کھائے کہ اپنی مطلقہ بائنہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو اس کی قسم پورا کرنے کے حکم میں لغو ہے، حتی کہ اگر چار ماہ یا اس سے زائد گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو بھی اس پر دوسری طلاق نہیں پڑے گی۔

ہاں قسم میں حانث ہونے کے حکم میں اس کا اعتبار ہے، لہذا اگر اس سے دوبارہ عقد کر لے، پھر اس سے وطی کرے تو قسم میں حانث ہوگا اور کفارۂ حنث اس کے ذمہ واجب ہے، کیونکہ اس نے قسم کے تقاضے (قربت نہ کرنا) کو پورا نہیں کیا، یعنی اس کی قسم ایلاء تو نہیں ہوگی لیکن قسم ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر اجنبی عورت سے کہے: بخدا میں تم سے قربت نہیں کروں گا، اور اپنی یمین کو مطلق رکھا یا کہا: کبھی بھی نہیں، پھر اس سے شادی کر لی تو قسم پورا کرنے کے حکم میں ایلاء کرنے والا نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ حلف کے وقت نکاح حقیقتاً یا حکماً قائم نہیں ہے، حتی کہ اگر شادی کے بعد چار ماہ گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو اس پر کچھ نہیں، اس لئے کہ قسم کھانے کے وقت نکاح قائم نہ تھا، لیکن اگر شادی سے قبل یا اس کے بعد اس سے قربت کر لے تو اس کے ذمہ کفارہ ہے، اس لئے کہ حنث کے حق میں قسم منعقد ہوگئی ہے،

(۱) الروضہ ۸/ ۲۴۴، الخرشی ۴/ ۹۰۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۵۹ طبع نصر، مطالب اولی النہی ۵/ ۴۹۹ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۹/ ۱۷۶ طبع التراث، منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۰ طبع دار العروبہ۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۱۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴۲، البدائع ۳/ ۱۷۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۳۔

کیونکہ حنث کے حق میں یمین کے منعقد ہونے کے لئے نکاح کا قیام ضروری نہیں، برخلاف پورا کرنے کے حق میں کہ اس کے لئے نکاح کا قیام شرط ہے[1]۔

رہی نکاح کی طرف إیلاء کی اضافت تو اس کی صورت یہ ہے کہ مرد اجنبی عورت سے کہے: اگر میں تم سے شادی کروں تو بخدا تم سے قربت نہیں کروں گا، پھر اس نے اس سے شادی کرلی تو إیلاء کرنے والا ہوجائے گا، یہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ہے جن کے نزدیک نکاح کی طرف طلاق کی اضافت کرنا یا نکاح پر طلاق کو معلق کرنا جائز ہے[2]، اس مسئلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ معلق بالشرط شرط کے وجود کے وقت منجز کی طرح ہے، اور شرط کے وجود کے وقت عورت بیوی ہے، لہذا إیلاء کی محل ہوگی جس کی اضافت نکاح کی طرف ہے جیسا کہ طلاق کی محل ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: نکاح کی طرف مضاف إیلاء درست نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ" (جولوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھے ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے) اللہ تعالیٰ نے إیلاء کو بیوی سے قرار دیا ہے، اور وہ عورت جس سے نکاح کی طرف إیلاء کی اضافت کی گئی ہے، إیلاء کے وقت بیوی نہیں ہے، لہذا اس سے إیلاء کرنا درست نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ إیلاء نکاح کے احکام میں سے ایک حکم ہے، اور کسی چیز کا حکم اس سے پہلے نہیں ہوتا، جیسا کہ طلاق اور بیوی کی باری، نیز اس لئے کہ إیلاء کرنے والے کے لئے مدت کی تعیین اس لئے کی جاتی ہے کہ اس نے اپنی قسم کے ذریعہ ضرر رسانی کا قصد کیا ہے، اور اگر یمین نکاح سے پہلے ہوتو یہ قصد نہ ہوگا، لہذا یہ بغیر قسم کے گریز کرنے والے کی طرح ہوگا[1]۔

۱۴ - نکاح پر طلاق اور إیلاء کی تعلیق کے درست ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا آپسی اختلاف معلق تصرف میں تعلیق اور اس کے اثر کے بارے میں ان کے اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک: تعلیق تصرفِ معلق کے اس کے حکم کے لئے سبب کے طور پر منعقد ہونے کو مؤثر کردیتی ہے، یہاں تک کہ معلق علیہ پایا جائے، لہذا صیغہ کے زبان سے نکلنے کے وقت تصرف معلق کا کوئی وجود نہیں ہوتا، بلکہ معلق علیہ کے وجود کے وقت اس کا وجود ہوتا ہے۔

جبکہ شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک: تعلیق انعقادِ تصرف کو اس کے حکم کے لئے سبب کے طور پر مؤثر نہیں کرتی، بلکہ شرط معلق علیہ کے پائے جانے تک اس پر حکم کے مرتب ہونے سے مانع ہے۔ ان کے نزدیک "تصرف معلق علی الشرط" صیغہ کے بولنے کے وقت موجود ہوتا ہے، البتہ اس پر اس کا حکم اسی وقت مرتب ہوگا جب شرط معلق علیہ پائی جائے۔

اسی بنیاد پر جس نے کسی اجنبی عورت سے کہا: اگر میں تم سے شادی کروں تو تم کو طلاق، پھر اس سے شادی کرلی، تو حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک طلاق پڑ جائے گی، اس لئے کہ طلاق کی شرط یہ ہے کہ طلاق کے وجود کے وقت عورت طلاق کی محل ہو، اور ان کی رائے کے مطابق طلاق معلق شرط کے پائے جانے کے وقت ہی پائی جاتی ہے، اور شرط کے وجود کے وقت عورت محلِ طلاق ہوگی، کیونکہ یہ اس وقت اس کی بیوی ہوگی، لہذا اس پر طلاق پڑ جائے گی۔

جب کہ شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک: طلاق نہیں پڑے گی، اس لئے کہ طلاقِ معلق اس کے تکلم کے وقت، اس کے حکم

---

(۱) البدائع ۱۷۱/۳۔

(۲) البدائع ۱۷۱/۳، حاشیہ ابن عابدین ۵۴۳/۲، الشرح الکبیر ۴۰۷/۲، الخرشی ۱۷۶/۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۳۴۲/۳، المغنی لابن قدامہ ۳۱۲/۷۔

کے لئے سبب ہوتی ہے، اورعورت اس وقت بیوی نہیں، لہذا محل ہونا جو طلاق کے وقوع کی شرط ہے نہیں پایا گیا، اس لئے طلاق نہیں پڑے گی، اور اس حکم میں ایلاء طلاق کی طرح ہے[1]۔

ج - ایلاء کرنے والے میں شرائط:

۱۳ - ایلاء کے صحیح ہونے کے لئے مرد میں حسب ذیل شرائط ہیں:

اول - بلوغ: فطری علامات کے ظاہر ہونے سے ہو یا عمر سے ہو، لہذا بچے کا ایلاء منعقد نہ ہوگا[2] (دیکھئے: اصطلاح "بلوغ")۔

دوم - عقل، لہذا مجنون اور غیر عاقل بچے یا معتوہ کا ایلاء درست نہیں، اس لئے کہ معتوہ کو کبھی ادراک یا تمیز نہیں ہوتی، لہذا وہ مجنون کی طرح ہوتا ہے۔ اور کبھی اس کے پاس ادراک اور تمیز ہوتی ہے، لیکن اس درجہ کی نہیں ہوتی جو عام طور پر ہوشیاروں کے پاس ہوتی ہے، جیسا کہ ممیز بچہ میں ہوتی ہے اور ممیز بچے کا ایلاء درست نہیں، لہذا معتوہ کا ایلاء بھی درست نہ ہوگا (۳)۔

مجنون ہی کے حکم میں مندرجہ ذیل افراد بھی ہیں:

(۱) مدہوش (حیرت زدہ)، یعنی جس پر ایسی انفعالی حالت طاری ہو کہ اپنے قول وعمل کا احساس نہ رہے یا اس درجہ انفعال ہو کہ اقوال وافعال میں اکثر وبیشتر خلل پڑ جائے۔

اس حالت میں اگر شوہر کی طرف سے ایلاء صادر ہو تو معتبر نہیں، اگر چہ وہ اس کو جانتا اور اس کا ارادہ رکھتا ہو، اس لئے کہ اس علم وارادہ کا اعتبار نہیں، کیونکہ ان کا حصول ادراک صحیح کے طور پر نہیں ہوا ہے، جیسا کہ ممیز صبی کی طرف سے ایلاء کا اعتبار نہیں[4]۔

(۱) التحریر مع شرح التیسیر ۱/ ۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۰۰، الخرشی ۳/ ۲۲۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۴۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۴۔
(۴) البدائع ۳/ ۱۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۹۔

(۲) بے ہوش اور سونے والا، کیونکہ بے ہوش مجنون کے حکم میں ہے اور نائم بھی اسی طرح ہے، اس لئے کہ اس کے پاس ادراک یا شعور نہیں رہتا، لہذا اس کی طرف سے ہونے والے ایلاء کا اعتبار نہیں، جیسا کہ اس کی طلاق کا اعتبار نہیں۔

(۳) سکران (نشہ میں مبتلا شخص) یعنی نشہ آور چیز کی وجہ سے جس کی عقل مغلوب ہو چکی ہو، یہاں تک کہ وہ بکواس کرنے لگا ہو اور گفتگو میں گڑبڑی پیدا ہو گئی ہو، اور افاقہ کے بعد حالت نشہ کے امور کا احساس نہ رہتا ہو۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سکران کا ایلاء معتبر نہیں اگر اس کا نشہ جائز طریقہ سے ہو، مثلاً ضرورت ومجبوری کی وجہ سے نشہ آور چیز پی لی یا اکراہ کے دباؤ کے تحت پی لیا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ سکران کے پاس شعور یا ادراک نہیں ہوتا جیسا کہ مجنون اور نائم کے پاس نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی حالت نائم سے بدتر ہوتی ہے کیونکہ نائم جگانے سے جاگ جاتا ہے، جب کہ سکران نشہ ختم ہونے کے بعد ہی متنبہ ہوتا ہے اور جب نائم کے ایلاء کا اعتبار نہیں تو سکران کا ایلاء بدرجہ اولی غیر معتبر ہوگا۔

اگر نشہ حرام طریقہ سے ہو مثلاً اپنے اختیار سے نشہ آور چیز پی لے، اس کو معلوم ہو کہ یہ نشہ آور ہے، کوئی ضرورت ومجبوری بھی نہیں اور وہ نشہ میں آ گیا، تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: بعض نے کہا ہے: اس کا ایلاء معتبر ہے، یہ جمہور حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اپنے اختیار سے حرام چیز کو استعمال کیا تو اپنی عقل کے ختم ہونے کا سبب وہ خود بنا ہے، اس لئے سزا کے طور پر اور گناہ کے ارتکاب سے روکنے کے لئے اس کی عقل کو موجود مانا جائے گا[1]۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۴۰، البدائع ۳/ ۹۹، الخرشی ۳/ ۱۷۱، ۱۷۲، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۴۔

جبکہ بعض نے کہا: اس کا ایلاء معتبر نہیں، یہ حنفیہ میں زفر کا قول ہے، طحاوی اور کرخی نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام احمد سے بھی ایک دوسری روایت یہی ہے، اور یہی حضرت عثمان بن عفان، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ تصرف کے صحیح ہونے کا مدار صحیح قصد اور ارادہ پر ہے، اور سکران کی عقل پر سکر کا غلبہ ہے، لہذا اس کے پاس قصد وارادہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے اس سے صادر ہونے والی عبارت معتبر نہیں، جیسا کہ مجنون، معتوہ، نائم اور بے ہوش کی عبارت کا اعتبار نہیں۔

شریعت نے سکران کو سکر کی سزا دیئے بغیر نہیں چھوڑا ہے کہ ہمیں اس کو دوسری سزا دینے کی ضرورت ہو، خاص طور پر جبکہ اس زائد سزا کا اثر صرف مجرم تک محدود نہیں، بلکہ اس کے علاوہ اس کی بیوی اور اولاد پر پڑے گا۔

اس اختلاف کی بنیاد سکران کی طلاق کے معتبر وغیر معتبر ہونے میں اختلاف پر ہے، جن کے نزدیک اس کی طلاق کا اعتبار ہے، وہ اس کے ایلاء کے اعتبار کے قائل ہیں، اور جن کے نزدیک اس کی طلاق غیر معتبر ہے، ان کے نزدیک اس کا ایلاء بھی غیر معتبر ہے، کیونکہ بعض فقہاء کے نزدیک ایلاء طلاقِ معلق کی طرح ہے، اور بعض کے نزدیک طلاق کا ایک سبب ہے، لہذا یہی حکم اس کا بھی ہوگا[1]۔

د- مدتِ حلف کے بارے میں شرائط:

۱۴- جمہور فقہاء کے نزدیک ایلاء کے لئے مدت ضروری ہے، جس میں شوہر اپنی بیوی سے ترک جماع کی قسم کھائے، البتہ اس مدت کی مقدار کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: مدت ایلاء چار ماہ یا اس سے زائد ہے، یہی عطاء اور ثوری کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

لہذا اگر مرد چار ماہ سے کم قربت نہ کرنے کی قسم کھائے تو ایلاء نہ ہوگا، بلکہ یمین ہوگی، اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل وطی کر کے حانث ہوجائے تو اس کے ذمہ کفارۂ یمین لازم ہوگا۔

اس بنیاد پر اگر شوہر قسم کھائے کہ چار ماہ سے زائد بیوی سے وطی نہیں کرے گا تو بالاتفاق ایلاء ہوگا، اسی طرح اگر حلف اٹھائے کہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا اور مدت کا ذکر نہ کرے یا کہے: کبھی بھی نہیں، تو یہ بھی بالاتفاق ایلاء ہوگا، لیکن اگر قسم کھائے کہ چار ماہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا، تو یہ حنفیہ کے نزدیک ایلاء ہوگا، جبکہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایلاء نہ ہوگا اور اگر قسم کھائے کہ چار ماہ سے کم بیوی سے قربت نہیں کرے گا، تو کسی کے نزدیک ایلاء نہ ہوگا[1]۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ ایلاء کے دو احکام ہیں، اول: اگر چار ماہ گزرنے سے قبل شوہر بیوی سے وطی کر لے تو حانث ہوا۔ دوم: اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل وطی نہ کرے تو طلاق واقع ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ماہ کی مدت ہی ایلاء میں معتبر ہے، لہذا اس سے کم کی قسم کھانا ایلاء نہ ہوگا، اسی طرح ایلاء ہونا اس سے زیادہ کی قسم کھانے پر موقوف نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ ایلاء ایسی قسم کا نام ہے، جو حنث کے لازم ہونے کے ڈر سے بیوی سے قربت کرنے سے مانع ہو، اب اگر بیوی سے ترک قربت کی قسم چار ماہ سے کم کی ہو تو اس مدت کے گزرنے کے بعد شوہر کے لئے ممکن ہے کہ بیوی سے جماع کرے اور اس کے ذمہ قسم میں حنث لازم بھی نہ آئے، لہذا یہ ایلاء نہیں ہوگا[2]۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کی دلیل یہ ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد ایلاء کرنے والے کو روکا جائے گا اور اس کو فیئ (قول یا عمل کے

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۱، الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۱۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۸۵، الخرشی ۳/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۰۰۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۰۰۔

ذریعہ قسم سے رجوع کرنا) کا یا طلاق دینے کا اختیار رہوگا، لہذا ترکِ قربت کی مدت کا چار ماہ سے زائد ہونا ضروری ہے، اگر چار ماہ یا اس سے کم ہوگی تو اس کے گزرتے ہی ایلاء ختم ہوجائے گا، اور ایلاء کے بغیر مطالبہ درست نہیں ہوگا[1]۔

۱۵- اگر سابقہ شرائط ایلاء میں سے کوئی شرط نہ ہو تو کیا یمین کا وہ اثر رہے گا جس کے لئے شرعاً یمین موضوع ہے؟

اس کا دارومدار نہ پائی جانے والی شرط پر ہے، اگر وہ صیغہ کی شرائط میں سے ہو تو اس کے فقدان پر بالکلیہ یمین غیر معتبر ہوجائے گی، یعنی اس کی مخالفت کی صورت میں اس کے موجب یعنی حنث اور کفارہ کا لزوم یا اس چیز کا لزوم مرتب نہ ہوگا جس کو اس نے یمین پر موقوف کیا ہے۔ اسی طرح اگر یہ نہ پائی جانے والی شرط مرد سے متعلق ہو مثلاً بلوغ یا عقل تو بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ بلوغ سے قبل بچہ کے ایلاء یا مجنون وغیرہ کے ایلاء کا اعتبار نہیں۔

اگر نہ پائی جانے والی شرط کا تعلق مرد و عورت دونوں سے ہو اور وہ ایلاء کے وقت نکاح کا قائم رہنا ہے، تو اس صورت میں اس کا نہ پایا جانا یمین کے اثر کو ختم نہیں کرے گا، بلکہ یمین حنث کے حق میں باقی رہے گی، لہذا اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے کہے: بخدا میں تم سے چار ماہ وطی نہیں کروں گا، پھر چار ماہ گزرنے سے قبل اس سے وطی کرلی تو اس پر کفارہ یمین جس کا بیان کتب فقہ میں ہے، لازم ہوگا حتی کہ اگر اس عورت سے عقد کرنے کے بعد بھی وطی کرے۔

رہا طلاق کے حق میں تو شرط کا نہ پایا جانا اس کے تعلق سے یمین کو باطل کردیتا ہے، اور اسی وجہ سے چار ماہ گزرنے سے طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ محل نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کے حق میں ایلاء منعقد نہیں ہوا۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۶۸۔

یہی بات شرائط مدتِ حلف کے مکمل نہ پائی جانے کی صورت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے کہ یمین کا اثر باقی رہے گا اگر بیوی سے ترکِ قربت کی قسم کھانے کی مدت چار ماہ سے کم ہو (ان لوگوں کے نزدیک جو مدت ایلاء کو چار ماہ سے کم نہیں مانتے)، حتی کہ اگر اس مدت میں جس میں ترکِ قربت کی قسم کھائی ہے اپنی بیوی سے وطی کرلے تو بھی اس کے ذمہ کفارہ لازم ہوگا[1]۔

انعقادِ ایلاء کے بعد اس کا اثر:

۱۶- اگر ایلاء کا رکن اور اس کی شرائط موجود ہوں تو اس پر ان دو میں سے کوئی ایک اثر مرتب ہوگا:

اول: پہلا اثر اس حالت میں ظاہر ہوگا جب کہ شوہر اپنی ایلاء والی بیوی سے قربت نہ کرنے پر مصر ہو حتی کہ تاریخ ایلاء سے چار ماہ گذرجائے۔

دوم: دوسرا اثر اپنی قسم میں حانث ہونے کی صورت میں مرتب ہوگا[2]۔

الف- اصرار کی حالت:

۱۷- اگر ایلاء کرنے والا اپنی ایلاء والی بیوی سے ترکِ قربت پر مصر ہو تو اس کا یہ اصرار زوجین کے درمیان تفریق کرانے کا متقاضی ہے، اس لئے کہ اس امتناع اور گریز کرنے میں بیوی کو نقصان پہنچانا ہے، لہذا اس کو اس نقصان سے بچانے کے لئے عورت کو حق ہوگا کہ اپنے شوہر سے اپنے ساتھ معاشرت کا مطالبہ کرے۔ اگر وہ اس کے ساتھ حسن معاشرت کا برتاؤ نہ کرے حتی کہ چار ماہ گذرجائیں تو کیا

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۱، الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۱۹۴، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۴۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۷۶۔

محض ان کے گزرنے سے طلاق پڑ جائے گی؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ چار ماہ کے گزرنے سے طلاق نہیں پڑے گی، بلکہ بیوی کو حق ہوگا کہ قاضی کے پاس معاملہ لے جائے تاکہ وہ شوہر کو فیئ یعنی اپنی یمین کے تقاضے سے رجوع کا حکم دے، اور اگر وہ فیئ سے انکار کرے تو عورت کو طلاق دینے کے لئے اس کو حکم دے، اگر شوہر طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے[1]۔

فقہائے حنفیہ کی رائے ہے کہ محض چار ماہ گزرنے سے طلاق پڑ جائے گی، طلاق کا واقع ہونا قاضی کے پاس معاملہ لے جانے اور اس کی طرف سے طلاق کا فیصلہ ہونے پر موقوف نہیں رہے گا، اور یہ اپنی بیوی کو ضرر پہنچانے اور اس کے جائز حق کو روک کر اس کی ایذا رسانی کرنے پر شوہر کے لئے جزاء ہے۔

اتنی مدت تک مہلت دینے میں شرعی حکمت یہ ہے کہ ازدواجی تعلق کا تحفظ ہو اور عموماً فطری طریقہ سے اس کی بقاء کی کوشش ہو، کیونکہ اتنے زمانہ تک بیوی سے دوری شوہر کے لئے بیوی کی طرف مشتاق ہونے کا باعث ہے جو اس کو بیوی کے ساتھ اپنی حالت کے صحیح موازنہ پر آمادہ کرے گا، اگر اس دوری سے اس کا دل متاثر نہ ہو اور اس کو بیوی کی کوئی پرواہ نہ ہو تو بیوی سے علاحدگی اس کے لئے آسان ہوگی، ورنہ وہ اس کی معاشرت کی طرف لوٹ آئے گا، اپنی بدسلوکی پر نادم ہوگا، اس کے ساتھ حسن معاشرت پر مصر ہوگا، اسی طرح عورت کہ اس سے قطع تعلق اس کی تادیب کا ذریعہ ہے، کیونکہ کبھی خود عورت زیب وزینت میں لاپرواہی کر کے یا شوہر کے ساتھ ناقابل نفرت معاملہ کر کے شوہر کے دل کے پھرنے کا سبب ہوتی ہے، اگر اتنی مدت شوہر اس سے قطع تعلق رکھے گا تو اس کو اپنی غلطی اور کوتاہی سے باز رکھنے کا سبب ہوگا[1]۔

جمہور فقہاء اور حنفیہ کے مابین اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اللہ کے ارشاد میں جو "فاء" ہے اس سے جو ترتیب معلوم ہوتی ہے اس سے مراد کون سی ترتیب ہے؟ ارشاد ربانی ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[2] (جو لوگ اپنی بیوی سے قسم کھا بیٹھے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا، بڑا مہربان ہے)۔ کیا یہ ترتیب حقیقی ہے جس کو ترتیب زمانی کہتے ہیں، یعنی فیئ یا طلاق کے مطالبہ کا زمانہ مدتِ مقررہ (چار ماہ) کے گذرنے کے بعد ہے، یا یہ ترتیب ذکری ہے، زمانی نہیں، جس سے مجمل پر مفصل کی ترتیب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور اس صورت میں فیئ ایلاء کے بعد مقررہ مدت کے دوران ہوگا، اس کے بعد نہیں، اگر بلا فیئ مدت گزر جائے تو اس کے گزرتے ہی طلاق پڑ جائے گی؟ پہلا قول جمہور فقہاء کا اور دوسرا قول حنفیہ کا ہے، حنفیہ کی رائے کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے: جو شوہر اپنی بیویوں سے ترکِ قربت کی قسم کھاتے ہیں، ان کے لئے چار ماہ کا انتظار اور مہلت ہے، اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل فیئ کرلیتے ہیں اور ان سے وطی کرتے ہیں، تو یہ ان کی طرف سے اپنے کئے ہوئے گناہ سے توبہ ہوگی جس گناہ کی وجہ سے ان کی بیویوں کو ضرر اور اذیت پہنچ رہی تھی، اور اس کا کفارہ دینے سے اللہ تعالیٰ ان کے اس گناہ کو معاف کردے گا، لیکن اگر وہ اپنی یمین کے نفاذ اور بیویوں سے قطع تعلق رکھنے پر مصر ہوں، وہ ان سے قربت نہ کریں یہاں تک کہ مدت مذکورہ چار ماہ گذر جائے، تو

(۱) الخرشی ۳/ ۲۳۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔

یہ ان کی طرف سے طلاق پر اصرار ہوگا، اس لئے ان کا ایلاء طلاق ہوگا، اور محض اس مدت کے گذر جانے سے ان کی طرف سے ان کی بیویوں پر طلاق واقع ہوجائے گی، ان کی طرف سے یا قاضی کی طرف سے کسی طلاق دینے کی ضرورت نہ ہوگی، شوہروں کے لئے بیویوں کو ضرر پہنچانے کا یہی بدلہ ہے۔

جمہور کی رائے کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جو شوہر بیوی سے ترک قربت کی قسم کھاتے ہیں ان کو چار ماہ کی مہلت ہے، اگر اس مدت کے گذرنے کے بعد وہ فیئ کرلیتے ہیں اور اپنے امتناع سے رجوع کرلیتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کی قسم اور ضرر رسانی کے عزم کو معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے، اور اگر اس مدت کے گزرنے کے بعد وہ طلاق کا عزم رکھتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کی طرف سے واقع ہونے والی طلاق کو سننے والا اور ان سے صادر ہونے والے خیر یا شر کو جاننے والا ہے، انہیں اس کا بدلہ دے گا۔

جمہور کے مذہب کے لئے سنن دار قطنی میں مذکور سہیل بن ابی صالح کی اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے کہ ابو صالح نے کہا: "سألت اثني عشر رجلا من أصحاب النبي ﷺ عن رجل يولي من امرأته قالوا: ليس عليه شيء حتى تمضي أربعة أشهر، فيوقف، فإن فاء وإلا طلق"[1] (جو شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرلے اس کے بارے میں میں نے بارہ صحابہ سے دریافت کیا، ان سب نے کہا: اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ چار ماہ گزر جائیں، تو اس کو روکا جائے گا کہ فیئ کرے یا طلاق دے)۔

(۱) منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار ۶/ ۲۷۴ طبع سوم (۱۳۸۰ھ) (۱۹۶۱) مصطفی البابی الحلبی۔
حدیث: أبي صالح "سألت اثني عشر رجلا من أصحاب النبي ﷺ......" کی روایت دار قطنی (۴/ ۶۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے (فتح الباری ۹/ ۴۲۹ طبع السلفیہ)۔

ایلاء کے نتیجہ میں واقع ہونے والی طلاق کی نوعیت:

۱۸- اگر ایلاء کے نتیجہ میں طلاق واقع ہوجائے، خواہ مدت گذرنے کی وجہ سے ہو ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، یا قاضی کے طلاق دینے کے حکم کی بنیاد پر شوہر کے طلاق دینے سے یا شوہر کے طلاق دینے سے گریز کرنے کی صورت میں قاضی کی طرف سے طلاق دینے کے سبب ہو، ان فقہاء کے نزدیک جو مدت گزرنے سے طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں ہیں) تو یہ طلاق حنفیہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ امام احمد سے قاضی کی طرف سے تفریق کرنے کے بارے میں یہی صراحت ہے[1]، اس لئے کہ یہ بیوی سے ضرر کے ازالہ کے لئے طلاق ہے، اور بیوی سے ضرر کا ازالہ طلاق بائن ہی سے ہوگا، کیونکہ اگر طلاقِ رجعی ہو تو شوہر اس سے رجعت کرسکتا ہے، اس طرح عورت اس کے ضرر سے بچ نہیں سکتی، نیز اس لئے کہ رجعی طلاق کے وقوع کے قول کا نتیجہ بے کار ہے، کیونکہ اگر شوہر فیئ اور طلاق دونوں سے گریز کرے تو قاضی کے پاس مقدمہ لایا جائے گا تاکہ وہ اس کی طرف سے طلاق دے دے، پھر جب قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے تو شوہر دوبارہ رجعت کرلے گا، تو قاضی کا عمل عبث و بے کار ہوجائے گا اور عبث جائز نہیں۔

امام مالک و شافعی نے اور امام احمد نے دوسری روایت میں کہا ہے کہ ایلاء کے سبب پڑنے والی طلاق طلاقِ رجعی ہے، بشرطیکہ اس سے قبل شوہر نے عورت کے ساتھ دخول کرلیا ہو، کیونکہ یہ مدخول بہا عورت کو طلاق ہے اور اس کا کوئی عوض اس کو نہیں ملا اور نہ ہی طلاق کی تعداد پوری ہوئی ہے، لہذا یہ رجعی ہوگی، جیسا کہ غیر ایلاء میں۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ایلاء کرنے والے کی طرف سے

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۱۔

رجعت کے صحیح ہونے کے لئے کوئی شرط نہیں، البتہ انہوں نے کہا ہے: اگر وہ رجعت کرلے (جب کہ مدت ایلاء باقی ہے) تو اس کے لئے دوسری مدت مقرر کی جائے گی، اگر وہ فیئ نہ کرے تو عورت سے دفع ضرر کے لئے قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

رجعت کے صحیح ہونے کے لئے مالکیہ کے یہاں شرط ہے کہ عدت میں وطی کے ذریعہ یا یمین کا کفارہ دے کر یا عدت میں حنث میں جلدی کرنے کی وجہ سے یمین ٹوٹ جائے۔ اگر ان میں کسی بھی سبب کے ذریعہ ایلاء ختم نہ ہوتو رجعت باطل ہوگی، اس کا کوئی اثر نہ ہوگا[1]۔

ب-حالت حنث یا فیئ:

۱۹-حنث سے مراد یمین کے تقاضے کو پورا نہ کرنا ہے، اور یہ وہ ناپسندیدہ وفاء ہے جو مدت ایلاء کے گزرنے سے قبل اپنی ایلاء والی عورت سے وطی سے شوہر کے گریز کرنے کے سبب وجود میں آتا ہے، چنانچہ اگر بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کی مدت چار ماہ سے زائد (مثلاً) پانچ ماہ ہو، پھر اس مدت کے گزرنے سے قبل شوہر اس سے وطی کرے تو وہ اپنی یمین میں حانث ہوجائے گا، کیونکہ اس نے اس کے تقاضے پر عمل نہیں کیا اور وہ پانچ ماہ کی مدت تک بیوی سے قربت سے گریز کرنا ہے، یمین میں حنث گوکہ شرعاً پسندیدہ نہیں، تاہم ایلاء میں مستحب ہے، کیونکہ اس میں بیوی کو ایذا رسانی اور اس کو ضرر پہنچانے سے رجوع کرنا ہے، لہذا اس پر یہ حدیث منطبق ہے: "من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیأت الذي هو خیر ولیکفر عن یمینه"[2] (جو شخص کوئی قسم کھائے پھر اس کے خلاف کرنا بہتر سمجھے، تو جو بہتر ہے وہ کرے اور قسم کا کفارہ دے)۔

رہا فیئ تو اس کا معنی دراصل رجوع کرنا ہے، اور اسی وجہ سے زوال کے بعد کے سایہ کو فیئ کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ مغرب سے مشرق کی طرف لوٹا ہے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ شوہر لوٹ کر اپنی اس بیوی سے جماع کرلے جس سے جماع پر قدرت کے وقت جماع سے یا عدم قدرت کے وقت وعدہ جماع سے اپنے کو یمین کے ذریعہ روک لیا تھا، اور فیئ کے وجود پر یمین میں حنث مرتب نہیں ہوتا الا یہ کہ جماع کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ اسی کے ترک کی قسم کھائی تھی، اگر فیئ قول کے ذریعہ ہو (جیسا کہ آگے آئے گا) تو اس پر حنث مرتب نہیں ہوتا، بلکہ یمین منعقد رہے گی تا آنکہ جماع پایا جائے، لہذا اگر اس مدت کے گذرنے سے پہلے جس شوہر نے اپنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، جماع پایا جائے تو حانث ہوجائے گا اور قسم ختم ہوجائے گی، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فیئ کا وجود ایلاء کے اٹھ جانے اور اس کے ختم ہونے کا سبب ہے، اور یہ کہ اگر فیئ فعل کے ذریعہ ہوتو طلاق اور حنث دونوں کے حق میں ایلاء ختم ہوجائے گا، اور اگر فیئ قول کے ذریعہ ہوتو طلاق کے حق میں ایلاء ختم ہوجائے گا، اور حنث کے حق میں باقی رہے گا، یہاں تک کہ اگر ترک جماع کی قسم کے زمانہ میں جماع پایا گیا تو کفارہ واجب ہوگا، اور حنث کے بارے میں بھی ایلاء ختم ہوجائے گا۔

ایلاء کا ٹوٹنا (ختم ہوجانا):

ایلاء کے ختم ہونے کے دو اسباب ہیں: فیئ اور طلاق:

حالت فیئ:

۲۰- فیئ (جیسا کہ گزرا) یہ ہے کہ شوہر اپنی ایلاء والی بیوی کے

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۱، الخرشی ۳/ ۲۳۸، ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۱۔

(۲) حدیث: "من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ساتھ حسن معاشرت کی طرف رجوع کرے، اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان ایلاء سے قبل والی ازدواجی زندگی لوٹ آئے۔

فیئ کے دو طریقے ہیں: ان میں سے ایک اصلی، اور دوسرا استثنائی ہے۔

اصلی طریقہ: فعل کے ذریعہ فیئ ہے۔

استثنائی طریقہ: قول کے ذریعہ فیئ ہے۔

الف- فیئ کا اصلی طریقہ: فعل کے ذریعہ فیئ:

۲۱- وہ فعل جس سے مراد فیئ ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ ایلاء ختم ہوجاتا ہے، جماع ہی ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ ابن المنذر نے کہا: ہماری یادداشت میں جن اہل علم کے اقوال ہیں، ان کا اجماع ہے کہ فیئ جماع ہے، جماع سے کم فیئ نہ ہوگا۔

ایلاء کا ختم ہونا اور یمین کے تقاضے کا لازم ہونا فعل کے ذریعہ فیئ پر مبنی ہے، اس لئے کہ جماع کے ذریعہ حنث کا ثبوت ہوجائے گا، اور حنث کے بعد یمین باقی نہیں رہے گی، کیونکہ حنث کا تقاضا یمین کو توڑنا ہے، اور کوئی چیز نقیض کے ساتھ باقی نہیں رہتی [1]۔

۲۲- اگر یمین اللہ کی یا اس کی قابل حلف صفات مثلاً عزت، عظمت، جلال اور کبریائی کی ہو تو اکثر اہل علم کے قول کے مطابق کفارۂ یمین لازم ہوگا، اور بعض علماء کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

اگر یمین بیوی سے قربت پر کسی چیز کو معلق کرنے کی ہو تو جس چیز کا اس نے التزام کیا ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہوجائے گی، لہذا اگر قربت پر طلاق یا عتق کو معلق کیا ہو تو فیئ کے وقت طلاق اور عتق ہوجائے گا، کیونکہ طلاق اور عتق کے حصول کو اگر مستقبل میں کسی چیز کے حصول پر معلق کیا گیا ہو اور معلق علیہ کا وجود ہوجائے تو اس کے وجود میں آتے ہی طلاق پڑ جائے گی، اور عتق کا ثبوت ہوجائے گا، جیسا کہ فقہاء کی رائے ہے۔

اگر قربت پر نماز یا روزہ یا حج یا صدقہ کو معلق کیا ہو تو یا تو اس کی ادائیگی کا وقت متعین کردیا ہوگا یا نہیں، اگر ادائیگی کے لئے وقت متعین کردیا ہو مثلاً کہے: اگر میں پانچ ماہ کی مدت تک اپنی بیوی سے قربت کروں تو مثلاً فلاں دن میرے ذمہ سو رکعت نمازیں ہوں گی تو اس متعین وقت میں اس کے ذمہ نماز لازم ہوگی، اور اگر ادائیگی کے لئے وقت متعین نہ کیا ہو تو اس نے جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو کسی بھی وقت ادا کرنا واجب ہوگا، تاخیر کی وجہ سے اس پر گناہ نہیں ہوگا، اگرچہ افضل یہ ہے کہ اول وقت جس میں ادا کرنا ممکن ہو، ادا کردے، کیونکہ اندیشہ ہے کہ واجب کی ادائیگی سے قبل وقت نکل جائے۔

ب- فیئ کا استثنائی طریقہ: قول کے ذریعہ فیئ:

۲۳- اگر شوہر اپنی بیوی سے ایلاء کرلے تو اس پر شرعاً واجب ہے کہ فعل کے ذریعہ فیئ کرے، اگر فعل کے ذریعہ فیئ نہ کرسکے تو قول کے ذریعہ فیئ کرے مثلاً کہے: میں نے اپنی فلانی بیوی سے فیئ کرلیا یا اپنے قول سے رجوع کرلیا، یا جب قدرت ہوگی، جماع کروں گا وغیرہ الفاظ جن سے معلوم ہو کہ اس نے یمین کے ذریعہ جس چیز سے خود کو روک لیا تھا اس سے رجوع کرلیا۔

قول کے ذریعہ فیئ کے جائز ہونے کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ شوہر نے بیوی کو اس سے قربت سے گریز کر کے ایذاء پہنچائی اور رجوع سے عاجز ہے، اور اس کے وعدہ کا اعلان کرنے میں بیوی کو راضی کرنا ہے، اس لئے اس کے ذمہ یہ وعدہ لازم ہوگا، نیز اس لئے کہ فیئ کا مقصد ضرر رسانی کو ترک کرنا ہے جس کا شوہر نے ایلاء کے ذریعہ قصد کیا تھا، اور اس کا ثبوت قدرت کے وقت عورت سے معاشرت کی

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۳، ۱۷۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۲۴۔

طرف لوٹنے کے عزم کے ظہور سے ہوجاتا ہے [1]۔

قول کے ذریعہ فیئ کے صحیح ہونے کی شرائط:

۲۴- قول کے ذریعہ فیئ کے صحیح ہونے کے لئے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

پہلی شرط: جماع سے عاجز ہونا، اگر شوہر جماع پر قادر ہوتو قول کے ذریعہ فیئ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ جماع کے ذریعہ فیئ ہی اصل ہے، کیونکہ حقیقتاً بیوی پر ظلم اسی سے ختم ہوگا، قول کے ذریعہ فیئ اس کا بدل ہے، اور اصل پر قدرت کے باوجود بدل کا اعتبار نہیں، جیسا کہ تیمم وضو کے ساتھ ہے۔

عجز کی دو قسمیں ہیں: عجز حقیقی اور عجز حکمی۔

عجز حقیقی: مثلاً زوجین میں سے کسی کو ایسا مرض ہو کہ اس مرض کے ساتھ جماع دشوار ہو یا عورت صغیرہ ہو کہ اس جیسی کے ساتھ جماع نہیں کیا جا سکتا، یا رتقاء ہو یعنی ایسی عورت جس کی شرمگاہ میں جماع کی جگہ اس طرح بند ہو کہ جماع نہ ہوسکتا ہو یا شوہر مجبوب، یعنی اس کا عضو تناسل جڑ سے نکال دیا گیا ہو، یا عنین ہو یعنی جو کمزوری یا بڑھاپے یا مرض کے سبب عضو تناسل کے ہوتے ہوئے جماع پر قادر نہ ہو، یا زوجین میں سے کوئی قید ہو جو جماع کرنے سے مانع بنے یا دونوں کے درمیان اتنی لمبی مسافت ہو کہ مدت ایلاء کے دوران اس کو طے کرنے کی قدرت نہ ہو [2]۔

عجز حکمی: یہ ہے کہ جماع سے شرعی مانع ہو مثلاً مدت تربص کے ختم ہونے کے وقت عورت حالت حیض میں ہو (یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو مدت ایلاء کے گزرنے کے بعد فیئ کے قائل ہیں) یا بیوی سے ایلاء کرتے وقت شوہر حج کے احرام میں ہو اور اس وقت سے احرام سے نکلنے تک چار ماہ ہو (یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو کہتے ہیں کہ فیئ مدت ایلاء کے اندر ہی ہوگا)۔

اگر عجز حقیقی ہو تو بالاتفاق فیئ فعل سے قول کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور اگر عجز حکمی ہو تو بھی فیئ فعل سے قول کی طرف منتقل ہوجائے گا، یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک مرجوح قول ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ، صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک منتقل نہ ہوگا، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے طلاق دینے کا مطالبہ کیا جائے گا [1]۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ منتقل ہوجائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ اصول شریعت میں عجز حکمی عجز حقیقی کی طرح ہے، جیسا کہ بیوی کے ساتھ خلوت کے بارے میں ہے کہ خلوت کے صحیح ہونے سے مانع ہونے میں مانع حقیقی ومانع شرعی دونوں برابر ہیں، لہذا اسی طرح ایلاء میں فیئ کے اندر فعل کے ذریعہ فیئ کے بدلہ قول کے ذریعہ فیئ کے درست ہونے میں عجز حکمی عجز حقیقی کے قائم مقام ہوگا۔

جو لوگ منتقل ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ شوہر حقیقتاً جماع پر قادر ہے، اس سے امتناع ایسے سبب سے ہے جو خود اس کی جانب سے ہے، لہذا اس پر واجب حق ساقط نہ ہوگا، نیز یہ کہ شوہر اپنے اختیار سے ممنوع طریقہ پر اس چیز کا سبب بنا ہے جو اس پر لازم ہے، اس لئے وہ تخفیف کا مستحق نہیں ہوگا [2]۔

دوسری شرط: مدت ایلاء کے گذرنے تک جماع سے عجز کا

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۵۲۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۲۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۹۹، المغنی ۷/ ۳۲۸۔

مسلسل باقی رہنا، لہذا اگر شوہر شروع میں جماع سے عاجز رہا ہو، پھر مدت ہی میں اس پر قادر ہوجائے تو قول کے ذریعہ فیئ باطل ہے، اور یہ جماع کے ذریعہ فیئ کی طرف منتقل ہوجائے گا، حتی کہ اگر بیوی کو چھوڑے رکھے اور چار ماہ گزرنے تک اس سے قربت نہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک عورت پر اس کی طرف سے طلاق بائن واقع ہوجائے گی، اس کی وجہ یہی ہے جو گزری کہ زبان کے ذریعہ فیئ جماع کے ذریعہ فیئ کا بدل ہے، اور بدل کے ذریعہ مقصد کے حصول سے قبل اگر کوئی اصل پر قادر ہوجائے تو بدل کا حکم باطل ہوجائے گا، مثلاً تیمم کرنے والا اگر نماز کی ادائیگی سے قبل پانی پر قادر ہوجائے (تو تیمم باطل ہوجائے گا)۔

اگر بیوی سے ایلاء کرتے وقت شوہر صحت مند تھا، پھر بیمار پڑ گیا، پھر بحالت صحت اتنی مدت گزر گئی کہ اس دوران جماع کرنا ممکن تھا، تو قول کے ذریعہ اس کا فیئ درست نہیں ہوگا، کیونکہ مدتِ صحت میں وہ جماع پر قادر تھا، اس لئے جب اس نے جماع کی قدرت کے باوجود جماع نہیں کیا تو اس نے بیوی کے حق کی ادائیگی میں کوتاہی کی، لہذا اس نئے مرض کے سبب اس کو معذور نہیں مانا جائے گا، لیکن اگر مدت نہ گزری ہو (جس کے دوران وہ صحت مند تھا اور جماع کرنا اس کے لئے ممکن تھا) تو قول کے ذریعہ اس کا فیئ کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ جب وہ مدتِ صحت کے دوران اس کے کم ہونے کی وجہ سے جماع پر قادر نہیں ہوا تو ترکِ جماع میں کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا، لہذا معذور ہے۔

حنفیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے[1]، اور دوسرے مذاہب کی عبارتوں سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے۔

تیسری شرط: قول کے ذریعہ فیئ کے وقت نکاح کا باقی رہنا، اس کی صورت یہ ہے کہ فیئ زوجیت کے قائم ہونے کی حالت میں اور شوہر کی طرف سے طلاقِ بائن ہونے سے قبل ہو، لیکن اگر مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا، پھر اس کو طلاق بائن دے دی، اور قول کے ذریعہ فیئ کیا تو فیئ نہیں ہوگا، ایلاء باقی رہے گا، اس لئے کہ نکاح کے قائم ہونے کی حالت میں قول کے ذریعہ فیئ محض طلاق کے حکم کے حق میں ایلاء کو اٹھاتا ہے، اس لئے کہ اس فیئ کے ذریعہ بیوی کے حق کو ادا کردیا گیا، اور مطلقہ بائنہ کے لئے جماع کا حق نہیں کہ شوہر جماع سے گریز کرکے اس کو ضرر پہنچانے والا ہوجائے، اور ایلاء کے ذریعہ طلاق کا وقوع اسی سبب کی وجہ سے تھا جو پایا نہیں گیا، لہذا مدت گزرنے سے اس پر طلاق نہیں پڑے گی، لیکن ایلاء باقی رہے گا، اس لئے کہ ایلاء کو اٹھانے والا (یعنی حنث) نہیں پایا گیا، اسی لئے اگر اس سے شادی کرلے، اور شادی کے بعد مدتِ ایلاء گزر جائے، فیئ نہ ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور جمہور کے نزدیک شوہر کو فیئ کرنے یا طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا، یہ فعل کے ذریعہ فیئ کے برخلاف ہے، کیونکہ وہ زوال نکاح اور کسی دوسرے سبب مثلاً خلع یا مال کے بدلہ میں طلاق سے بینونت کے ثبوت کے بعد درست ہے، کیونکہ فعل کے ذریعہ فیئ سے (اگرچہ یہ حرام ہو) ایلاء باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ جب وہ اس سے وطی کرلے گا تو اپنی یمین میں حانث ہوجائے گا، اور حنث کی وجہ سے یمین ختم ہوجائے گی اور ایلاء باطل ہوجائے گا، البتہ عورت اس کی عصمت (نکاح) میں نہیں آئے گی، اور وہ عدتِ بینونت میں وطی کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا[1]۔

وقتِ فیئ:

۲۵- گزر چکا ہے کہ ایلاء کرنے والے کے ذمہ شرعاً لازم ہے کہ

(۱) البدائع ۳/۱۷۴، فتح القدیر ۳/۱۹۵، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/۸۵۲، الدسوقی ۲/۴۳۷، المغنی ۷/۳۲۸۔

(۱) البدائع ۳/۱۷۵، ۱۷۹۔

اپنی ایلاء والی بیوی سے ضرر کو ہٹائے، اس سے ضرر کے ہٹانے کا طریقہ فیئ ہے، اور فیئ کے دو طریقے ہیں، اول: اصلی (یعنی فعل) دوم: استثنائی (یعنی قول)، خواہ فیئ فعل کے ذریعہ ہو یا قول کے ذریعہ، اس کا ایک وقت ہے جس کے بارے میں فقہاء کی حسب ذیل مختلف آراء ہیں:

حنفیہ کی رائے ہے کہ فیئ مدت ایلاء میں ہوگا جو چار ماہ ہے، اس میں فیئ ہو اور فعل کے ذریعہ فیئ ہو تو شوہر اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا، اور طلاق کے تعلق سے ایلاء ختم ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر چار ماہ گزر جائیں تو بیوی علاحدہ نہ ہوگی۔

اگر فیئ قول کے ذریعہ ہو تو طلاق کے حق میں ایلاء ختم ہو جائے گا اور حنث کے حق میں باقی رہے گا، حتیٰ کہ اگر شوہر مدت میں قول کے ذریعہ فیئ کر لے، پھر مدت کے بعد جماع پر قادر ہو کر جماع کر لے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اس لئے کہ کفارہ کا وجوب حنث پر معلق ہے اور "حنث" جس چیز پر قسم کھائی جائے اس کو عمل میں لانا ہے اور محلوف علیہ جماع ہے، اس لئے اس کے بغیر حنث نہ ہوگا۔

اگر مدتِ ایلاء میں نہ فعل کے ذریعہ فیئ ہوا ہو اور نہ ہی قول کے ذریعہ، تو مدتِ ایلاء گزرنے پر حنفیہ کے نزدیک عورت پر طلاق پڑ جائے گی، جیسا کہ گزرا۔

مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ فیئ چار ماہ گزرنے سے پہلے اور اس کے بعد ہوتا ہے، البتہ اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل فیئ ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو حنفیہ کے مذہب پر گفتگو میں گزرا، اور اگر فیئ اس مدت کے گزرنے کے بعد ہو تو طلاق اور حنث دونوں کے حق میں ایلاء ختم ہو جائے گا، یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی یمین میں کوئی مدت مقرر کر دے اور اس کے گزرنے پر فیئ کرے۔

اگر اس کے گزرنے سے قبل فیئ کیا تو شوہر اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا اگر یمین قسم ہو، اور اگر یمین قسم نہ ہو تو جس چیز کا اس نے التزام کیا ہوگا وہ لازم ہوگی، یہ ان لوگوں کے یہاں ہے جو قسم اور تعلیق دونوں حالتوں میں ایلاء کے صحیح ہونے کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف کا سبب اس فرمانِ باری کے سمجھنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے: "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے پھر اگر یہ لوگ رجوع کر لیں تو اللہ بخشنے والا، بڑا مہربان ہے)، کیا فیئ چار مہینوں کے بعد مطلوب ہے یا ان کے دوران؟ ماسبق میں ہم اس کی تشریح کر چکے ہیں۔

حالتِ طلاق

اول: طلاق ثلاث:

۲٦ - اگر مرد اپنی بیوی سے ایلاء کر لے، ایلاء کسی مدت کی قید کے بغیر مطلق ہو یا ہمیشہ کے لئے ہو اور اس سے جماع نہ کرے، بلکہ مدتِ ایلاء کے اندر اس کو ایک لفظ کے ذریعہ تین طلاقیں دے دے یا ایک طلاق دے دے (جو تین طلاقوں کو پوری کرنے والی ہو) تو طلاق کے حق میں ایلاء امام ابوحنیفہ، صاحبین، مالک اور امام شافعی کے تین اقوال میں سے اظہر کے مطابق ختم ہو جائے گا[1]۔

امام احمد، حنفیہ میں زفر اور امام شافعی کے تین اقوال میں سے دوسرا قول یہ ہے کہ طلاقِ ثلاث کے ذریعہ ایلاء نہیں ختم ہوگا، لہذا اگر عورت کسی دوسرے مرد سے شادی کر لے، پھر ایلاء کرنے والے

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۸، الہدایہ و فتح القدیر ۳/ ۱۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴۸، الخرشی ۳/ ۱۸۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۵ ۲، ۳/ ۴۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳۔

پہلے شوہر کے پاس آئے، اور اس کی شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے جماع نہ کرے تو امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک عورت پر کچھ نہیں پڑے گی، اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ان کے اس قول کے مطابق جو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے قول کے موافق ہے، مرد سے فیئ یا طلاق کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اگر وہ فیئ نہ کرے۔

لیکن امام احمد اور امام شافعیؒ کے نزدیک (ان کے ایک قول میں) بیوی کو حق ہے کہ قاضی کے پاس معاملہ لے جائے، قاضی مرد کو روکے کہ فیئ کرے یا طلاق دے، اگر نہیں کرتا تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

حنفیہ میں زفر کے نزدیک اس سے شادی کے وقت سے چار ماہ گزرنے پر اگر جماع نہ کیا ہو تو عورت پر طلاقِ بائن پڑ جائے گی۔

پہلے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی شادی سے ثابت ہونے والی ''حلّت''، طلاقِ ثلاث کے سبب بالکل زائل ہو چکی ہے، اور دوسری شادی سے حاصل ہونے والی ''حلّت'' نئی حلّت ہے، اور اسی وجہ سے اس میں شوہر تین طلاق کا مالک ہوتا ہے، لہذا پہلی شادی میں اس کا ایلاء کرنا اجنبی عورت سے ایلاء کرنے کی طرح ہو گیا۔

دوسرے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ یمین مطلق صادر ہوئی ہے، اس میں اس ''حلّت'' کی قید نہیں جو اس کے صادر ہونے کے وقت موجود تھی، لہذا یمین اس وقت پائی جائے گی جب مرد کے لئے عورت کا حلال ہونا پایا جائے گا، اس کے صادر ہونے کے وقت پائی جانے والی ''حلّت'' اور ''پہلی حلّت'' کے ختم ہونے کے بعد پائی جانے والی ''حلت'' کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ اب اگر عورت اس شوہر کے پاس لوٹے جس نے اس سے ایلاء کیا تھا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ اپنی بیوی سے جماع کرنے سے گریز کرنے والا ہے، کیونکہ اس کی یمین باقی ہے، اس لئے اس پر ایلاء کا حکم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر (تین) طلاق نہ دی ہو[1]۔

رہا حنث کے حق میں ایلاء تو ان تمام فقہاء کے نزدیک طلاقِ ثلاث کے بعد باقی رہے گا، لہذا اگر مرد اپنی بیوی سے مدت کی قید کے بغیر مطلق ایلاء کرے یا ہمیشہ کے لئے ایلاء کرے اور اس سے جماع نہ کرے، پھر اس کو تین طلاق دے دے اور دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد اس کے پاس لوٹ آئے، پھر اس سے جماع کرے تو وہ اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا اگر یمین قسم ہو، اور اگر قسم نہ ہو تو جس چیز کو اس سے جماع پر معلق کیا تھا وہ لازم ہوگی، اس لئے کہ اگر یمین کے لئے کوئی مدت ہو تو جب تک مدت باقی ہے یمین باقی رہے گی، اور صرف حنث سے یعنی مدت یمین کے گذرنے سے قبل محلوف علیہ کے کرنے سے یا حنث کے بغیر اس مدت کے گذر جانے سے ہی یمین باطل ہوگی۔

اگر یمین کسی مدت کی قید کے بغیر مطلق ہو یا اس میں لفظ ''ابد'' ذکر کر دیا گیا ہو تو وہ حنث یعنی جس کے ترک پر قسم کھائی تھی (اور وہ ایلاء میں جماع ہے) اس کے فعل سے ہی باطل ہوگی، لہذا اگر حنث نہ پایا جائے تو یمین باقی رہے گی[2]۔

دوم: تین طلاق سے کم کے ذریعہ بینونت کے بعد ایلاء کا باقی رہنا:

۲۷ - اگر مرد اپنی بیوی سے ایلاء کرے اور ایلاء ابدی ہو یا وقت کی

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۵۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۷۹، سابقہ مراجع۔

قید کے بغیر ہومثلاً کہے: بخدا! میں اپنی بیوی سے کبھی بھی قربت نہیں کروں گا، یا کہے: بخدا! میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کروں گا، اور وقت کا ذکر نہ کرے، پھر اس کو تین طلاق سے کم کے ذریعہ جدا کردے، اس کے بعد پھر اس سے شادی کرلے تو تمام فقہاء کے نزدیک ایلاء باقی رہے گا، ہاں صرف امام شافعی کے تین اقوال میں سے ایک قول اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس قول کے مطابق ایلاء تین سے کم طلاق بائن کے ذریعہ ختم ہوجائے گا، جیسا کہ تین طلاق کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے۔

تین سے کم طلاق کے ذریعہ بینونت کے بعد ایلاء کے باقی رہنے کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے کی بناء پر اگر شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے جماع نہ کرے، تو حنفیہ کے نزدیک ایک طلاق بائن پڑجائے گی، جب کہ مالکیہ، حنابلہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کو فیئ کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ انکار کرے، اور طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، اور اسی طرح اگر عورت پر دوسری طلاق پڑنے کے بعد اس سے شادی کرلے، اور شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو ائمہ حنفیہ کے نزدیک اس پر تیسری طلاق پڑجائے گی، جب کہ غیر حنفیہ کے نزدیک اس کو فیئ یا طلاق کا حکم دیا جائے گا، اگر فیئ نہ کرے یا طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، اس طرح عورت کو بینونت کبری لاحق ہوجائے گی، اور حنث کے حق میں ایلاء باقی رہے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اسی طرح امام احمد اور حنفیہ میں زفر کے نزدیک طلاق کے حق میں بھی باقی رہے گا، جب کہ امام ابوحنیفہ، صاحبین اور امام مالک کے نزدیک طلاق کے حق میں ایلاء ختم ہوجائے گا جیسا کہ گزرا۔

اگر شوہر اپنی اس بیوی کو تین سے کم طلاق کے ذریعہ جدا کردے جس سے اس نے مطلق یا ہمیشہ کے لئے ایلاء کیا ہے، اور عورت دوسرے مرد سے شادی کرلے، اور وہ اس سے وطی کرے، پھر وہ عورت پہلے شوہر کے پاس لوٹ کر آئے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف ایلاء کا حکم لوٹ آئے گا جیسا کہ گزرا، ہاں کتنی طلاقوں کے ساتھ وہ زوج اول کے پاس لوٹے گی؟ اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے (یعنی زوج کتنی طلاق کا مالک ہوگا) امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک تین طلاق کے ساتھ لوٹے گی، جب کہ امام مالک، شافعی کا قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ما بقیہ طلاق کے ساتھ لوٹے گی، اور حنفیہ میں محمد بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا دوسرا نکاح ایک اور دو طلاقوں کو ختم کردیتا ہے جیسا کہ تین طلاقوں کو ختم کردیتا ہے، یا صرف تین ہی طلاقوں کو ختم کرتا ہے[1]؟

پہلے گروہ کے نزدیک ایک اور دو طلاق کو بھی ختم کردیتا ہے جیسا کہ تین کو ختم کرتا ہے، جب کہ دوسرے گروہ کے نزدیک صرف تین ہی کو ختم کرتا ہے۔

فریق اول کی دلیل: یہ ہے کہ دوسری شادی جب تین طلاقوں کو ختم کردیتی ہے اور مکمل حلت پیدا کردیتی ہے تو تین سے کم طلاقوں کو بدرجہ اولی ختم کردے گی اور ناقص حلت کو مکمل کردے گی۔

فریق دوم کی دلیل: پہلی حلت تین طلاقوں کے بغیر ختم نہیں ہوتی، لہذا اگر مرد اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے تو اس پر حرام نہیں ہوگی، اس کے لئے اس سے شادی کرنا حلال ہوگا، اب اگر وہ عورت دوسرے مرد سے شادی کرلے اور وہ اس کے ساتھ وطی کرلے، پھر اس

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۹، البدائع ۳/ ۱۷۶، ۱۷۸، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۷۴، الخرشی ۳/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۶۱۔

کے بعد پہلے شوہر کے پاس لوٹ آئے تو اس کے پاس پہلی حلّت کے ساتھ لوٹے گی، لہذا اس عورت پر مرد کو بقیہ طلاق ہی کی ملکیت ثابت ہوگی جو اس کے لئے اس حلّت میں ثابت تھی (۱)۔

إیلاج

دیکھئے: "وطی"۔

إیلاد

دیکھئے "استیلاد" اور "ام ولد"۔

(۱) سابقہ مراجع۔

إیلام

تعریف:

۱- إیلام کا معنی: إیجاع ہے (تکلیف دینا)، اور "ألم" کا معنی: تکلیف ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عذاب:

۲-عذاب کا معنی مسلسل رہنے والی تکلیف ہے۔ "ألم" کبھی مسلسل رہتا ہے اور کبھی مسلسل نہیں رہتا، لہذا ألم کے مقابلہ میں عذاب خاص ہے، چنانچہ ہر عذاب ألم ہے لیکن ہر ألم عذاب نہیں۔

ب-وجع:

۳-"ألم": وہ تکلیف ہے جو کوئی دوسرا تم کو پہنچائے، اور "وجع" وہ تکلیف ہے جو تم خود اپنے کو پہنچاؤ، یا کوئی دوسرا تم کو پہنچائے، لہذا "وجع"، "ألم" سے عام ہے (۲)۔

إیلام کی اقسام:

۴-الف-محل کے اعتبار سے إیلام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لسان العرب مادۂ "ألم"۔

(۲) الفروق لأبی ہلال عسکری رص ۲۳۴ طبع دار الآفاق بیروت۔

ایلام جسدی (جسمانی تکلیف): یعنی جسم کے کسی جزء پر واقع ہونے والا اَلم مثلاً مار، یا حد میں ہاتھ کاٹنے وغیرہ کی وجہ سے حاصل ہونے والا ایلام۔

ایلام نفسی (روحانی ایذاء): جو بدن پر نہیں بلکہ نفس پر پڑے مثلاً خوف دلانا، قلق، ملامت کرنا، وغیرہ۔

مذکورہ دونوں طرح کے "اَلم" کا شریعت میں اعتبار ہے جیسا کہ آرہا ہے۔

ب- سرچشمہ کے اعتبار سے بھی ایلام کی دو قسمیں ہیں:

اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا ایلام مثلاً امراض وغیرہ۔

بندے کی طرف سے عمداً یا خطأً آنے والا ایلام۔

ان دونوں اَلموں کے لئے شرعی احکام ہیں جیسا کہ آرہا ہے۔

ایلام پر مرتب ہونے والے اثرات:

الف- اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا ایلام:

۵- بسا اوقات اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کی آزمائش جسمانی آلام مثلاً امراض اور بیماریوں کے ذریعہ یا نفسیاتی آلام مثلاً حزن وغم کے ذریعہ کرتا ہے اور اگر ان میں سے کوئی کسی انسان کو پیش آجائے تو اس کو صرف صبر کرنا ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله له خير، وليس ذلک لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيراله، و إن أصابته ضراء صبر، فكان خيرا له" [1] (مومن کا بھی عجب حال ہے، اس کا ہر کام اس کے لئے خیر ہی خیر ہے، یہ بات مومن کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں ہے، اگر اس کو خوشی حاصل ہوتی ہے تو وہ شکر کرتا ہے تو یہ اس کے لئے خیر ہے، اور اگر اس کو نقصان پہنچتا ہے تو صبر کرتا ہے، تو یہ بھی اس کے لئے خیر ہی ہے)۔ نیز اس لئے کہ آزمائش پر صبر کرنے میں اس کے گناہ معاف ہوتے ہیں، اور اس کے درجات بلند ہوتے ہیں۔

حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ ان دونوں نے یہ فرمانِ نبوی سنا ہے: "مایصیب المؤمن من وصب ولا نصب ولاسقم ولاحزن حتى الهمّ يهمّه إلا كفر الله به سيئاته" [1] (مسلمان پر کوئی تکلیف آئے، کوئی دکھ آئے، کوئی مرض آئے، کوئی ملال آئے حتیٰ کہ جو فکر لاحق ہو، ہر چیز سے اللہ اس کے گناہ کو معاف کرتا ہے) لیکن اس آزمائش کو روکنے یا ہٹانے کے لئے اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے اسباب مثلاً دوا، دعاء اور پرہیز اختیار کرنا اس کے خلاف نہیں۔

ب- بندوں کی طرف سے آنے والا ایلام:

۶- اگر بندوں کی طرف سے ایلام ہو، تو اگر ظلم وزیادتی کے نتیجہ میں ہو جن کا مقصد نفسیاتی یا جسمانی ضرر پہنچانا ہوتا ہے تو اس ایلام میں گناہ ہے، لہذا اس سے اجتناب واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے "وَ لَا تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ" [2] (اور حد سے باہر مت نکلو کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)، نیز فرمانِ نبوی ہے: "لا ضرر ولاضرار" [3] (نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے)۔ اسی طرح حسب حال ایلام کی وجہ سے

(۱) حدیث: "عجبا لأمر المؤمن......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ما يصيب المؤمن من وصب ولانصب......" کی روایت بخاری (۱۰/ ۱۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۰۔

(۳) حدیث: "لا ضرر ولاضرار" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور یہ حدیث اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے (فیض القدیر ۶/ ۴۳۱، ۴۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

قصاص یا مالی معاوضہ یا تعزیر واجب ہے جس کی تفصیل اصطلاح ''جنایت'' اور ''تعزیر'' میں ہے۔

۷-کبھی إیلام کی وجہ سے صرف ضمان یا ضمان اور تعزیر دونوں واجب ہوتے ہیں، جیسا کہ جان پر یا جان سے کم درجہ پر خطأً جنایت کی حالت میں ہوتا ہے، جس کی تفصیل فقہاء نے ''کتاب الجنایات'' میں ذکر کی ہے، اور خود حضرت عمر نے ایک شخص کو گھبرادیا تو اس کو چالیس درہم ضمان میں دیا، چنانچہ روایت میں ہے: ''إن رجلاً کان یقص شارب عمر بن الخطاب فأفزعه عمر فضرط الرجل فقال عمر: إنا لم نرد هذا ولکن سنعقلها لک فأعطاه أربعین درهما: قال الراوي: وأحسبه قال: وشاة أو عناقا''[1] (ایک شخص حضرت عمر بن الخطابؓ کی مونچھوں کے بال کاٹ رہا تھا، حضرت عمر نے اس کو گھبرادیا، اس کی ہوا خارج ہوگئی، حضرت عمر نے فرمایا، میرا مقصد یہ نہ تھا، البتہ ہم تم کو اس کا عوض دیں گے، اس کو چالیس درہم دیئے' راوی کہتے ہیں کہ میرے خیال میں انہوں نے یہ بھی کہا: اور ایک بکری یا بکری کا بچہ)۔

۸-إیلام جو اصلاح کا ذریعہ ہو جس وقت اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہو مثلاً حدود یا جس وقت حاکم کے نزدیک اصلاح کے لئے اس کا مفید ہونا راجح ہو جیسے تعزیر وتأدیب، تو اس نوعیت کے إیلام میں تخفیف کرنا جائز نہیں، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حد یا تعزیر میں جس کو کوڑے لگانا ہو اس کے جسم سے روئی بھرے ہوئے کپڑے اور پوستین کو اتار دیا جائے گا تاکہ اَلم جلد تک پہنچے[1]۔

(۱) اثر: ''أن عمر بن الخطاب لقد ضمن إفزاع رجل بأربعین درهما.....'' کی روایت ابن حزم نے بہ طریق عبدالرزاق عن معمر عن اسماعیل بن امیہ کی ہے۔ المحلی کے محقق محمد منیر دمشقی نے کہا: اسماعیل نے حضرت عمر کو نہیں پایا، اور سند میں ایک شخص مجہول ہے نہ معلوم وہ کون ہے (مصنف عبدالرزاق ۲۴/۱۰، المحلی لابن حزم ۴۵۹/۱۰)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۷۰/۳۔

إیماء

تعریف:

۱-إیماء کا معنی لغت میں: ہاتھ یا سر یا آنکھ یا ابرو سے اشارہ کرنا ہے۔شربینی نے کہا ہے: إیماء لغت میں: خفیہ اشارہ ہے خواہ یہ اشارہ حسی ہو یا معنوی [1]۔

فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں ہے۔

۲-إیماء اہل اصول کی اصطلاح میں: قرینہ کے ذریعہ لفظ کی صراحت کے بغیر علت پر نص کا دلالت کرنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اشارہ:

۳-جن لوگوں کے نزدیک ''ایماء'' خفیہ اشارہ ہے، ان کے نزدیک ''اشارہ'' ایماء سے عام ہے، لیکن جو لوگ ایماء مطلق اشارہ کو مانتے ہیں ان کے نزدیک ایماء واشارہ ہم معنی ہیں۔

علماء اصول کے نزدیک اصطلاح میں اشارہ: لفظ کا ایسے معنی پر دلالت کرنا ہے جس کے لئے کلام نہیں لایا گیا ہے، مثلاً فرمان باری: ''وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَه رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ'' [۳] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا) کی دلالت اس بات پر کہ نسب باپ سے ثابت ہوگا اور اس بات پر کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہوگا، لہذا ان کے نزدیک ایماء فقہاء اور اہل لغت کے ایماء سے خاص ہے، خواہ ایماء کے مفہوم میں مطلق اشارہ ہو یا خفیہ اشارہ ہو۔

امام غزالی نے ایماء کو ''اشارہ'' نام دینا جائز قرار دیا ہے [۱]۔

ب-دلالت:

۴-دلالت: کسی چیز کا ایسی حالت میں ہونا ہے کہ اس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آئے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس سے دوسری چیز سمجھ میں آجائے۔ اول کو ''دال'' اور دوسرے کو ''مدلول'' کہتے ہیں [۲]۔

لفظ کی دلالت یا تو لفظ کے پورے موضوع لہ پر ہوگی یا اس کے جزء پر یا اس سے خارج اس کے لازم پر ہوگی، جیسے لفظ ''سقف'' (چھت) کی دلالت، دیوار پر یا تحیز (مکان) اختیار کرنے پر یا سایہ پر۔ دلالت التزامی ہی کے قبیل سے ''ایماء'' بھی ہے، اس لئے کہ اس میں بیان علت کے لئے وضع نہ کردہ لفظ کی تعلیل پر دلالت ہوتی ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

اول: فقہاء کے نزدیک:

۵-جو نمازی کسی مرض یا خوف وغیرہ کے سبب رکوع یا سجدہ سے عاجز ہو وہ ایماء (اشارہ) سے نماز پڑھے گا، اور اپنے سجدہ کو اپنے رکوع سے پست کرے گا، فقہاء اس کے ''احکام ابواب صلاۃ مریض'' اور

(۱) تاج العروس، المصباح۔
(۲) تقریر علی شرح جمع الجوامع، وحاشیۃ البنانی ۲/ ۲۶۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۰۷، ۴۱۳ طبع بولاق، المستصفی ۲/ ۱۸۸، ۱۹۰۔
(۲) التعریفات الجرجانی۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۸۹، المستصفی ۱/ ۳۰۔

''ابواب صلاۃ خوف'' میں ذکر کرتے ہیں:[1]۔

عقود اور تصرفات میں ناطق (بولنے والے) کو نگے اور جس کی زبان بند ہوگئی ہو ان کی طرف سے سر وغیرہ کے ذریعہ ایماء کے معتبر ہونے میں تفصیل ہے[2] (دیکھئے: اصطلاحات ''اشارہ''، ''عقد''، ''طلاق'')۔

بعض احوال میں بعض ائمہ کے نزدیک مفسدات صلاۃ ہونے میں تفصیل ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''مفسدات صلاۃ''۔

دوم: علماء اصول کے نزدیک:

۶- ایماء اکثر اہل اصول کے نزدیک منطوق کی ایک قسم ہے[3] لیکن غیر صریح ہے، وہ لوگ اس کا ذکر الفاظ کے مباحث میں دلالتوں کے بیان میں اور قیاس کے مباحث میں ''مسالک علت'' کے بیان میں کرتے ہیں۔

ایماء کی قسمیں:

۷- ایماء کی بہت سی قسمیں ہیں حتی کہ امام غزالی نے کہا: وجوہ تنبیہ منضبط نہیں ہیں، البتہ انہوں نے انواع ذیل کا ذکر کیا ہے:

الف- یہ کہ حکم کسی سوال کے جواب میں آئے، مثلاً انصاری مرد کا نبی پاک ﷺ سے یہ کہنا: "واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال أعتق رقبة"[1] (میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایک غلام آزاد کرو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کے دن میں جماع اعتاق کی علت ہے، یہاں تعلیل سمجھنے کی صورت یہ ہے کہ انصاری کا مقصد جو کچھ انہوں نے کیا تھا اس کا حکم معلوم کرنا تھا، اور حضور ﷺ نے جو کچھ ذکر فرمایا اس کا جواب ہے تاکہ ان کی غرض پوری ہو، لہذا جواب میں سوال مقدر ہے گویا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: کفارہ دو، اس لئے کہ تم نے جماع کرلیا ہے، اگر اس میں حرف تعلیل کی صراحت کرتے ہوئے یہ فرمایا ہوتا: کفارہ دو، اس لئے کہ تم نے جماع کیا، تو علت بتانے کے لئے ایماء نہ ہوتا، بلکہ اس کی صراحت ہو جاتی۔

اور کبھی علت کی صراحت اور اس کا ایماء دونوں جمع ہو جاتے ہیں، اس کی مثال تمر کے بدلہ رطب کی بیع کے بارے میں سوال کرنے والے سے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: "أينقص الرطب إذا يبس قال: نعم قال: فلا، إذن"[2] (کیا خشک ہونے پر رطب کم ہوجائے گی؟ انہوں نے کہا: ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تب تو نہیں)۔ (فلا، إذن)۔ لفظ ''إذن'' (تب تو) صریح تعلیل ہے، اگر لفظ ''إذن'' ذکر نہ ہوتا تو قرینہ سے تعلیل سمجھ میں آجاتی ہے، لہذا اس میں دونوں جمع ہیں۔

ب- متکلم کے کلام میں حکم کے مناسب وصف موجود ہو، اس کی مثال: بلی کے بارے میں یہ فرمان نبوی ہے: ''إنها ليست

(۱) دیکھئے مثلاً: الاختیار ۱/ ۷۶، ۷۴ طبع دار المعرفہ لبنان، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۴، ۵۶، ۱۰۰، قلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۱۳۴، ۳۰۱ طبع عیسی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۳۲، ۲/ ۴۰۰ طبع الریاض۔

(۲) دیکھئے مثلاً: ابن عابدین ۴/ ۴۵۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۲، تفسیر قرطبی ۴/ ۸۱۔

(۳) ایماء کی دلالت التزامی ہے اور التزام منطوق میں سے ہے بعض شافعیہ مثلاً صاحب المنہاج نے اس کو ''مفہوم'' میں داخل کیا ہے (شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۱۳، البنانی علی جمع الجوامع ۱/ ۲۶۶)۔

(۱) حدیث: "أعتق رقبة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۵۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أينقص الرطب إذا يبس......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن مدینی اور ترمذی وغیرہ نے اس کو صحیح کہا ہے (بلوغ المرام لابن حجر رص ۱۹۳ طبع عبدالحمید احمد حنفی)۔

بنجس، إنها من الطوافین علیکم"(۱) (وہ نجس نہیں، وہ تمہارے پاس پھرتے رہنے والوں میں سے ہے)، آپ ﷺ نے سمجھادیا کہ اس کے پاک ہونے کی علت پھرتے رہنا ہے، کیونکہ اگر یہ وصف علت نہ ہو تو لغو یا بعض اہل اصول کی تعبیر کے مطابق بہت بعید ہوگا، لہذا اس وصف کو تعلیل پر محمول کریں گے، تاکہ شارع کا کلام لغو اور عبث سے محفوظ رہے(۲)۔

ج- یہ کہ دو احکام کے درمیان دو اوصاف کے ذریعہ فرق کیا جائے، جس سے معلوم ہو کہ ان میں سے ایک وصف ایک حکم کے لئے علت، اور دوسرا وصف دوسرے حکم کے لئے علت ہے، اور فرق کرنا چند طریقوں سے ہوگا:

(۱) صیغۂ صفت کے ذریعہ، مثلاً حدیث: "للفارس سهمان وللراجل سهم"(۳) (یعنی گھوڑسوار کے لئے دو حصے اور پیدل چلنے والے کے لئے ایک حصہ ہوگا)۔ اور مثلاً حدیث: "القاتل لایرث"(۴) (قاتل کو وراثت نہیں ملے گی) حالانکہ بدیہی طور پر دین میں عصبات اور ان کے علاوہ اصحاب فرائض کا وارث ہونا ثابت ہے۔

(۲) یا صیغۂ غایت کے ذریعہ، مثلاً آیت کریمہ: "وَ لَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"(۱) (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

(۳) یا صیغۂ شرط کے ذریعہ، مثلاً حدیث: "فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد" (جب ان چیزوں کی جنس بدل جائے تو جیسے چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو) جس میں جواز کو اختلاف جنس سے مربوط کیا گیا ہے(۲)۔

(۴) یا صیغۂ استدراک کے ذریعہ، مثلاً: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ"(۳) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کرچکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے)۔

جس سے معلوم ہوا کہ یمین کا منعقد ہونا کفارہ کی علت ہے۔

(۵) یا صیغۂ استثناء کے ذریعہ مثلاً فرمان باری: "فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ"(۴) (اس کا آدھا واجب ہے بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کردیں)۔

جس سے معلوم ہوتا کہ مہر کے مطالبہ کے سقوط کے لئے عفو علت ہے۔

نظیر کے ذکر کے ذریعہ ایماء:

۸- کبھی علت کی طرف ایماء محل سوال کی نظیر کے ذکر کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس کی مثال: جہینہ کی ایک عورت سے (جس نے دریافت کیا تھا

(۱) حدیث: "إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری اور عقیلی نے اس کو صحیح کہا ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۴۱ طبع دار المحاسن)۔

(۲) احتمال بعید، جس سے اس طرح کی چیز میں شریعت کا کلام محفوظ ہے، اس طرح کا احتمال بعید، عام کلام میں ہوتا ہے مثلاً بیٹا باپ سے کہے: آفتاب نکل گیا، تو باپ اس سے کہے: مجھ کو پانی پلاؤ، تو طلوع آفتاب پانی پلانے کا سبب نہیں، بلکہ یہ پہلے سے الگ کلام ہے (المستصفی)۔

(۳) حدیث: "للفارس سهمان وللراجل سهم" کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: "قسم رسول الله ﷺ للفرس سهمين، وللراجل سهماً"۔ (فتح الباری ص ۴۸۳ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: "القاتل لا يرث" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۳ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/ ۲۲۰ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا: اسحاق بن عبد اللہ قابل احتجاج نہیں، لیکن حدیث کے شواہد سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "إذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

کہ میری ماں نے حج کی نذر مانی تھی اور حج کرنے سے قبل مرگئی، کیا میں اس کی طرف سے حج کرسکتی ہوں؟) حضور ﷺ کا یہ فرمان کہ "نعم حجي عنها، أرأيت لوكان على أمك دين أ كنت قاضيته اقضوا الله فالله أحق بالوفاء" [1] (ہاں اس کی طرف سے حج کرو، بھلا بتاؤ! اگر تیری ماں پر کسی کا قرضہ ہوتا تو تو اس کو ادا کرتی؟ (اس نے کہا: ضرور) آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا قرضہ ادا کرو، اللہ کا قرضہ ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے)۔

عورت نے اللہ کے قرضہ کے بارے میں سوال کیا، حضور ﷺ نے اس کی نظیر یعنی آدمی کے قرضہ کو ذکر فرمایا، اور اس پر تنبیہ کردی، ورنہ عبث لازم آئے گا، اس لئے اس سے سمجھ میں آیا کہ اس کی نظیر (یعنی اللہ کا قرضہ) بھی اسی جیسے حکم کی علت ہے اور وہ قضا کا واجب ہونا ہے۔

ایماء کے مراتب:

۹ - الف- بسا اوقات حکم اور وصف دونوں صراحۃً ذکر کردیئے جاتے ہیں، مثلاً فرمانِ نبوی: "لايقضي القاضي وهو غضبان" [۲] (قاضی حالتِ غصہ میں فیصلہ نہ کرے)، یہ اس بات کی طرف ایماء ہے کہ غصہ فیصلہ کرنے کے عدم جواز کی علت ہے، اور مثلاً علماء کی عزت کرو اور جہلاء کی توہین، اس میں اس بات کی طرف ایماء ہے کہ اکرام وعزت کی علت: علم اور توہین کی علت: جہل ہے، اور اس طرح کی چیز بالاتفاق ایماء ہے۔

ب- بسا اوقات وصف صراحۃً مذکور ہوتا ہے اور حکم مستنبط ہوتا ہے، مثلاً: "وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ" [1] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے) یہاں وصف بیع کا حلال ہونا ہے اور حکم بیع کا درست ہونا ہے یا حکم کو ذکر کردیا جاتا ہے، اور وصف مستنبط ہوتا ہے مثلاً خمر حرام کی گئی اور مست کردینے والی شدت ذکر نہیں کی گئی جو وصف ہے۔ ان دو انواع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے کہا: یہ دونوں ایماء میں سے ہیں اور بعض نے کہا: نہیں، کیونکہ لفظی طور پر حکم اور وصف ایک ساتھ مذکور نہیں ہیں [۲]۔

(۱) حدیث: "إن أمي الموت أن تحج......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لايقضي القاضي وهو غضبان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۶/ ۱۳۳۴، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۹۶-۲۹۸ طبع بولاق، المستصفی ۲/ ۲۸۹، ۲۹۰ طبع بولاق، حاشیہ تفتازانی علی شرح العضد علی ابن الحاجب ۲/ ۲۳۴، ۲۳۶ شائع کردہ الجامعۃ الاسلامیہ بیغازی لیبیا، شرح جمع الجوامع حاشیۃ البنانی ۲/ ۲۶۶، ۲۷۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۶ھ۔

أیمان

تعریف:

۱- أیمان: یمین کی جمع ہے، یہ مذکر ومؤنث دونوں طرح سے استعمال ہوتا ہے، اس کی جمع (أیمن) بھی آتی ہے، اور یمین کے لغوی معانی میں سے: قوت، قسم، برکت، داہنا ہاتھ، اور داہنی جانب ہے، اس کے بالمقابل: یسار ہے بمعنی بایاں ہاتھ، بائیں جانب [1]۔

شرع میں: حنابلہ میں سے صاحب ''غایۃ المنتہی'' نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مخصوص طریقہ پر کسی معظَّم (بڑے) کے ذکر کے ذریعہ کسی حکم کو مؤکد کرنا۔

اس تعریف کا تقاضا یہ ہے کہ یمین قسم کے ساتھ خاص ہے، لیکن حنابلہ کی کتابوں میں بہت سے مواقع سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ چھ تعلیقات أیمان کہلاتی ہیں اور وہ ہیں: کفر، طلاق، ظہار، حرام، عتق اور التزام قربت کی تعلیقات، ابن تیمیہ نے مجموع الفتاوی میں اسی کو ثابت کیا ہے [2]۔

تشریع کی حکمت:

۲- ہر دور میں تاکید کے معروف اسالیب میں سے یمین کے ذریعہ تاکید کا اسلوب رہا ہے، یا تو مخاطب کو حالف (قسم کھانے والے) کے کلام پر بھروسہ کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے ہے، اور یہ کہ اس نے اس میں جھوٹ نہیں بولا اگر وہ خبر ہو، یا اس کی خلاف ورزی نہیں کرے گا اگر وعدہ یا وعید وغیرہ ہو، یا کسی ایسی چیز کے کرنے پر خود حالف کے اپنے عزم کو تقویت دینے کے لئے ہے جس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ اس کی طبیعت اس سے گریز کرے، یا کسی ایسی چیز کے ترک کے عزم کو تقویت دینے کے لئے جس کے کرگزرنے کا اندیشہ ہے، یا مخاطب وغیرہ سے کسی چیز کے مطالبہ اور اس کو کسی چیز کے کرنے یا اس سے رکنے پر آمادگی کو تقویت دینے کے لئے ہے، لہذا یمین کا عمومی مقصد ثبوت یا نفی کے طور پر خبر کی تاکید کا ارادہ کرنا ہے۔

یمین کی تقسیمات

(اول)

یمین کے عمومی مقصد کے اعتبار سے اس کی تقسیم:

یمین کے عمومی مقصد کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں:

۳- قسم اول: خبر کی تاکید کرنے والی یمین خواہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل، اور خواہ اثبات ہو یا نفی، اور خواہ واقع کے مطابق ہو یا اس کے برخلاف۔

واقع کے مطابق یمین کو ''یمین صادقہ'' کہتے ہیں، مثلاً فرمان باری ہے: ''زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا قُلْ بَلٰى وَ رَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ'' [1] (جو لوگ کافر ہیں ان کا خیال ہے کہ وہ (دوبارہ) اٹھائے نہ جائیں گے، آپ (ان سے کہئے: ضرور، اور قسم ہے میرے پروردگار کی، ضرور تم اٹھائے جاؤ گے، پھر جو کچھ تم کر چکے ہو اس کی تمہیں خبر دی جائے گی)۔

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ ''یمین''۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۵، فتح القدیر ۴/ ۳، الدسوقی ۲/ ۱۲۶، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، الأم ۷/ ۶۲، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۷، ۳۵۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۷، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۲۴۳۔

(۱) سورۂ تغابن/ ۷۔

یہ نبی پاک ﷺ کے لئے اللہ کا حکم ہے کہ وہ اپنے رب کی قسم کھائیں کہ لوگوں کو قیامت کے دن دوبارہ اٹھایا جائے گا، پھر ان سے ان کے اعمال کا حساب لیا جائے گا۔

خلافِ واقع کی یمین کو اگر قسم کھانے والا عمداً جھوٹ بول رہا ہو تو ''یمین غموس'' کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ یمین قسم کھانے والے کو گناہ میں ڈبو دیتی ہے۔

اس کی مثالیں منافقین کی یمین ہیں، جن کو بہت سی آیات میں اللہ تعالیٰ نے نقل فرمایا ہے، مثلاً: "وَ یَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَ مَاهُمْ مِنْكُمْ وَ لٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ یَفْرَقُوْنَ"[1] (اور یہ لوگ اللہ کی قسمیں کھاتے ہیں کہ وہ تم میں سے ہیں، حالانکہ وہ تم میں سے نہیں لیکن (ہے یہ کہ) وہ بزدل لوگ ہیں)۔

یہ منافقین کی قسم ہے کہ وہ مسلمانوں میں سے ہیں، حالانکہ وہ اس قول میں جھوٹے ہیں، انہیں اس جھوٹ پر صرف مسلمانوں کے غصہ کے ڈر نے آمادہ کیا ہے۔

اگر حلف اٹھانے والا اس کو سچا جانتا ہے، البتہ سمجھنے میں اس سے غلطی ہوگئی تو یہ نہ ''یمین غموس'' ہے اور نہ ہی ''یمین صادق'' بلکہ بعض اقوال کے مطابق یہ یمینِ لغو ہے۔

مثلاً کوئی کہے: بخدا! سورج طلوع ہوگیا، یہ بات اس نے گھڑی اور جنتری کی بنیاد پر کہی، پھر معلوم ہوا کہ سورج طلوع نہیں ہوا، بلکہ دیکھنے میں اس سے غلطی ہوگئی تھی یا گھڑی میں گڑبڑی تھی یا جنتری غلط تھی۔

۴۔قسم دوم: اِنشاء کی تاکید کرنے والی یمین۔ اِنشاء میں یا تو ''آمادہ کرنا'' ہوگا یا ''منع''، ''آمادہ کرنے'' سے مراد یہ ہے کہ قسم کھانے والا خود اپنے کو یا کسی دوسرے کو مستقبل میں کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرے اور ''منع'' سے مراد یہ ہے کہ قسم کھانے والا خود اپنے کو یا دوسرے کو مستقبل میں کسی چیز کے ترک پر آمادہ کرے۔

''آمادہ کرنے'' کی مثال ہے: بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا یا تم ایسا ضرور کروگے یا فلاں ایسا ضرور کرے گا۔

''منع'' کی مثال: بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا یا تم ایسا نہیں کروگے، یا فلاں ایسا نہیں کرے گا" واللہ لا أفعل كذا أو لا تفعل كذا أو لايفعل فلان كذا''[1]۔

اس یمین کو (منعقدہ یا معقودہ) کہتے ہیں جبکہ اس کی شرائط پائی جائیں جن کا بیان آگے آئے گا۔

قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ کسی کا یہ کہنا کہ: "لأفعلن كذا" (میں ضرور ایسا کروں گا) یا "لا أفعل كذا" (میں ایسا نہیں کروں گا)، حقیقتاً خود کو فعل یا ترکِ فعل پر آمادہ کرنے کو بتاتا ہے، اگر وہ تنہائی میں بات کر رہا ہو، مثلاً: "واللہ لأصومن غداً أو لا أشرب الخمر أو لأقتلن فلاناً، أو لا أفعل ما أمرني به" (بخدا میں کل ضرور روزہ رکھوں گا، یا میں شراب نہیں پیوں گا، یا میں فلاں کو ضرور قتل کروں گا، یا میں وہ کام نہیں کروں گا جس کا وہ مجھے حکم دے)۔

اگر وہ دوسرے کے سامنے بات کر رہا ہو تو یہ قول خود کو ظاہری طور پر آمادہ کرنے پر دلالت کرتا ہے، اور یہ ظاہر بسا اوقات حقیقت کے موافق ہوتا ہے مثلاً اس کے پورا کرنے کا اس کا عزم ہو، اور یہ ظاہر بسا اوقات حقیقت کے خلاف ہوتا ہے مثلاً وہ پورا نہ کرنے کا عزم رکھتا ہو۔

کسی کا کہنا: "لتفعلن" یا "لاتفعل"، مخاطب کو فعل یا ترک پر آمادہ کرنے کو بتاتا ہے، اور یہ امر کے درجہ میں ہوگا اگر اعلیٰ کی طرف سے ادنی کے لئے ہو، اور دعاء کے درجہ میں ہوگا اگر ادنی کی طرف

(۱) سورۂ توبہ/ ۵۶۔

(۱) تینوں افعال میں لام پر پیش ہے کیونکہ 'لا' نافیہ ہے لاءِ نہی نہیں ہے۔

سے اعلیٰ کے لئے ہو، اور التماس کے درجہ میں ہوگا اگر دونوں مساوی ہوں، پھر وہ بسا اوقات حقیقی ہوتا ہے، اور بسا اوقات اچھا معاملہ وغیرہ کرنے کے قصد سے صرف ظاہری ہوتا ہے۔

۵- علاوہ ازیں مستقبل کی یمین کی دو قسمیں ہیں: یمین بر اور یمین حنث۔

یمین بر یہ ہے کہ یمین نفی کی ہو، مثلاً "و اللہ لا فعلت کذا بمعنی لا أفعل کذا"، اس کو یمین بر اس لئے کہتے ہیں کہ حلف اٹھانے والا حالف اٹھانے کے وقت قسم کو پورا کرنے والا ہوتا ہے اور جب تک نہ کرلے اسی پر برقرار رہتا ہے۔

یمین حنث: جو اثبات کی ہو، مثلاً "و اللہ لأفعلن کذا" اس کو یمین حنث اس لئے کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا اسی حالت پر برقرار رہا، حتی کہ وقت گزر جائے یا مایوسی ہوجائے تو حانث ہوجائے گا[1]۔

(دوم)

عمومی صیغہ کے لحاظ سے یمین کی تقسیم:

۶- پہلی قسم: قسم منجز (فوری نافذ) یمین کے اصلی صیغہ کے ذریعہ، یہ یمین اللہ کا نام لینے مثلاً "واللہ" "والرحمن" یا اس کی صفت کے ذکر سے مثلاً "وعزۃ اللہ" اور "وجلالہ" سے ہوتی ہے۔

دور جاہلیت میں لوگ اللہ کی اپنے معبودان مثلاً "لات" و "عزیٰ"، عظیم مخلوقات جن کی وہ عبادت نہیں کرتے تھے مثلاً ماں، باپ، کعبہ اور پسندیدہ اخلاق مثلاً امانت کی قسم کھاتے تھے۔

ابتداء اسلام میں بت وغیرہ کی تعظیم ختم ہوگئی جن کی وہ اللہ کے علاوہ عبادت کرتے تھے، تو ان کے ذریعہ ان کی قسم کھانا ختم ہوگیا الا یہ کہ سبقت لسانی ہو، لیکن اپنی پسندیدہ اور معظم مخلوقات کی قسم جاری تھی، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو اس سے منع کرکے یہ حکم دے دیا کہ صرف اللہ کی قسم کھائیں، ان سب کا تفصیلی بیان آئے گا۔

۷- دوسری قسم: تعلیق: یمین کے عمومی مقصد یعنی آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید کو حاصل کرنا دوسرے طریقہ سے بھی ممکن ہے، یعنی متکلم کا واقعہ کے خلاف ہونے یا مقصود کے پورا نہ ہونے کی حالت میں ناپسندیدہ جزاء کو مرتب کرنا۔

حسب عادت اس جزاء کی مختلف قسمیں ہیں، لیکن فقہاء نے ان میں سے صرف چھ انواع کا اعتبار کیا ہے جو یہ ہیں: کفر، طلاق، ظہار، حرام، عتق اور عبادت کا التزام۔

ان کی مثالیں: اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا یا اگر بات میرے قول کے خلاف ہو تو وہ اسلام سے بری ہے، یا اس کی عورت کو طلاق ہے یا اس کی بیوی اس کے لئے اس کی ماں کی پشت کی طرح ہے یا اللہ کا حلال کردہ اس کے لئے حرام ہے یا اس کا غلام آزاد ہے یا اس پر حج لازم ہے[1]۔

بسا اوقات مقصد کی تحصیل کا طریقہ مخاطب کے لئے پسندیدہ جزاء کو متکلم کے لئے پسندیدہ چیز کے کرنے پر مرتب کرنا ہوتا ہے، مثلاً کوئی اپنے غلام سے کہے: اگر تم نے مجھے بشارت[2] دی تو تم آزاد ہو۔ یہ جزاء مخاطب کے لئے اس حیثیت سے پسندیدہ ہے کہ اس میں

---

(۱) أقرب المسالک مع الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۲۔

---

(۱) خیال رہے کہ یہاں پر غائب کی ضمائر سے تعبیر کتب فقہیہ میں مصنفین کی عادت کے مطابق اختیار کی گئی ہے اس میں متکلم کی ضمیروں کے ذریعہ نقل وحکایت کے گھناؤنے پن سے احتیاط ہے نیز اس لئے کہ بسا اوقات شیطان نقل کرنے والے کو وسوسہ میں مبتلا کردیتا ہے اور وہ مقول کی نیت کرلیتا ہے اور ممنوع میں پڑجاتا ہے صراحتاً قسم کھانے والا کیا کہے؟ جسے یہ معلوم کرنا ہو وہ غائب کی ضمائر کی جگہ ضمائر متکلم رکھ دے اور حکایت کا قصد کرے انشاء یمین کا نہیں۔

(۲) بشارت: خوش خبری دینا جس کا علم متکلم کو پہلے سے نہ ہو۔

اس کے لئے غلامی سے خلاصی ملنا ہے، اگر چہ متکلم کے لئے اس حیثیت سے شاق ہے کہ اپنی ملکیت کو زائل کرتا ہے، پھر بھی اس کے لئے یہ آسان ہوگیا ہے، کیونکہ اس میں اپنے پسندیدہ کام کے کرنے پر بدلہ دینا اور اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے۔

جزائے محبوب ظہار یا کفر نہیں ہوسکتا، لہذا یہ حق، التزام قربت، طلاق، حرام، مثلاً مخاطبہ عورت کی سوکن کو طلاق دینے یا اس کو حرام قرار دینے میں منحصر ہے۔

ان سب کی تفصیل آئے گی۔

قسم کی صورت میں تعلیق:

۸-قسم کھانے والا کبھی شرط کے الفاظ اور جملہ شرطیہ سے ہٹ کر جزاء کو فاء کے بغیر لاتا ہے، اور اس کے بعد جواب قسم کے مشابہ جملہ لاتا ہے اور کہتا ہے: وہ یہودی ہے کہ ایسا ضرور کرے گا یا ایسا نہیں کرے گا، یا اس کی بیوی کو طلاق وہ ایسا نہیں کرے گا یا ضرور ایسا کرے گا، جس جملے سے کلام شروع کیا گیا ہے وہ کسی محذوف شرط کی جزاء ہے، یہ شرط بعد میں آنے والے جملے سے معلوم ہوتی ہے، اس کا بیان آئے گا۔

جواب انشائی کے ضمن میں خبر:

۹-قسم جس وقت ''آمادہ کرنے'' یا ''منع کرنے'' کے لئے انشائی ہوتو اس پر حلف، انشاء محض پر حلف ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اس انشاء کا معنی محض اس کے بولنے سے حاصل ہوجاتا ہے، لہذا حلف کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ حلف کی ضرورت اس کے لئے ہوتی ہے جس کے نہ ہونے کا اندیشہ ہو، اور وہ جملہ انشائیہ کے مضمون کو پورا کرتا ہے۔

لہذا جس نے حلف میں کہا: ''واللّٰہ لأقضینّک حقک غداً'' (بخدا! میں کل تمہارا حق دے دوں گا)، اور خود کو اس نے حق دینے پر آمادہ کیا تو یہ حث اور آمادہ کرنا محض اس کے بولتے ہی حاصل ہوگیا، ذاتی طور پر اس کے لئے قسم کی ضرورت نہیں، لہذا قسم محض اس آمادگی پر ہوگی جو اس کے اثر تک جاری رہے اور وہ عملی طور پر کل ادائیگی کا حاصل ہونا ہے، یہ معنی خبری ہے، اس لئے اگر اس کو اس کا حق نہ دے گا تو حانث ہوجائے گا۔

لہذا جس نے کہا: ''لأقضینک حقک'' اس نے دو معانی ثابت کئے:

اول: انشائی، اور وہ ادائیگی پر خود کو آمادہ کرنا ہے، یہ صریح معنی ہے۔

دوم: خبری، اور وہ یہ خبر دینا ہے کہ یہ ادائیگی کل ہوگی، یہ معنی ضمنی ہے اور یمین کو محض اسی ضمنی معنی کی خاطر لایا ہے۔

اسی وجہ سے عربی زبان میں درست نہیں کہ قسم کا جواب فعل امر یا فعل نہی سے دیا جائے، لہذا یہ نہیں کہا جائے گا: ''واللّٰہ اقم'' یا ''لاتقم''

مرادفات یمین:

۱۰-کمال الدین نے کہا: اس تو کیدی معنی کے نام چھ ہیں: حلف، قسم، عہد، میثاق، ایلاء، یمین [1]۔

لہذا یمین ان پانچ مذکورہ بالا الفاظ کا مرادف ہے۔

کچھ اور الفاظ بھی ہیں، چنانچہ صاحب ''البدائع'' نے بتایا ہے کہ اگر کوئی کہے: ''أشھد أو أعزم أو شھدت أو عزمت باللّٰہ لأفعلن کذا'' تو یہ یمین ہوگی، اس لئے کہ عزم کا معنی ایجاب ہے، نیز

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۔

اس لئے کہ شہادت کا ذکر فرمانِ باری میں ہے: "إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ۔ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"[1] (جب آپ کے پاس منافق آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ بے شک اللہ کے رسول ہیں تو اللہ کو تو یہ معلوم ہی ہے کہ آپ اس کے رسول ہیں، لیکن اللہ (اس کی بھی) گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں، ان لوگوں نے اپنی قسموں کو سپر بنا رکھا ہے، پھر یہ لوگ (دوسروں کو بھی) اللہ کی راہ سے روکتے ہیں، بے شک کیسے برے ان کے کرتوت رہے ہیں)۔ دوسری آیت سے معلوم ہوا کہ ان کی شہادت یمین ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شہادت اور عزم عرف میں یمین کے مرادف ہیں، نیز یہ کہ "ذمہ"، "عہد" اور "میثاق" کی طرح ہے، لہذا اگر کوئی یہ کہے: مجھ پر اللہ کا ذمہ ہے کہ میں ایسا کروں گا تو یمین ہوگی۔

۱۱ - ابن عابدین نے بتایا ہے کہ اگر انسان روزہ کی نذر مانتے مثلاً کہے: اللہ کے لئے مجھ پر روزہ رکھنا ہے، اگر کچھ نیت نہ کرے یا نذر کی نیت کرے، اس کے ذہن میں یمین کا خیال نہ گذرے یا نذر کی نیت اور یمین کی نفی کرے تو صرف نذر ہوگی، اور اگر یمین کی نیت کرے اور نذر کی نفی تو صرف یمین ہوگی، اور اس پر کفارہ واجب ہوگا اگر روزہ توڑ دے، اور اگر دونوں کی ایک ساتھ نیت کرے، یا صرف یمین کی نیت کرے، اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آئے، تو نذر اور یمین ہوگی حتی کہ اگر روزہ توڑ دے تو قضاء کرے گا اور یمین کا کفارہ دے گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صیغۂ نذر حنفیہ کے نزدیک نیت کے ذریعہ یمین ہوجاتا ہے، لہذا یہ کنایہ کے قبیل سے ہوگا، برخلاف سابقہ الفاظ کے، اس لئے کہ ان کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے نزدیک صریح ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض الفاظ غیر حنفیہ کے نزدیک کنایہ ہیں جیسا کہ آئے گا، اور نذر مبہم مثلاً "مجھ پر نذر ہے" کے بارے میں اختلاف بھی آئے گا، نیز یہ بھی آئے گا کہ کفالت اور امانت جن کی اضافت اللہ کی طرف ہو، وہ شافعیہ کے نزدیک عہد کی طرح ہیں، چنانچہ شافعیہ نے کہا: جو کہے: مجھ پر اللہ کا عہد یا اس کا میثاق یا اس کا ذمہ یا اس کی کفالت یا اس کی امانت ہے، میں ایسا کروں گا یا نہیں کروں گا، تو اس کا یہ قول نیت کے ذریعہ یمین ہوگا۔

۱۲ - یہ تفصیل کتب فقہ کے مطابق ہے، کتب لغت میں تلاش کرنے والے کے لئے کچھ اور الفاظ مل سکتے ہیں، مثلاً "نفل"، چنانچہ "القاموس المحیط" میں ہے: نفل: حلف ہے اور یہ باب نصر سے ہے، اور لسان العرب سے معلوم ہوتا ہے کہ "نفل"، "انفل" اور "انفل" بمعنی "حلف" ہیں، کہا جاتا ہے: "نَفَّلْتُه" (فاء کی تشدید کے ساتھ) یعنی "حَلَّفْتُه": میں نے اس سے حلف لیا۔

أیمانِ خاصہ

الف - ایلاء:

۱۳ - ایلاء: یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے مطلقاً یا چار ماہ کی مدت تک وطی سے گریز کرنے کی قسم کھائے، خواہ یہ قسم اللہ کی ہو یا طلاق یا عتق وغیرہ کی تعلیق کے ذریعہ ہو۔ اس ایلاء کے خصوصی احکام ہیں جو اس فرمانِ باری سے ماخوذ ہیں: "لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم

---

(۱) سورۂ منافقون / ۱، ۲۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۲۶، ۲۲۷۔

کھا بیٹھے ہیں، ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے، اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کرلیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا، بڑا جاننے والا ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح 'ایلاء' میں دیکھیں۔

ب - لعان:

۱۴ - **لعان لغت میں: باب مفاعلۃ کا مصدر ہے، لاعَنَ بمعنی شَاتَم** (باہم گالی گلوچ کرنا) ہے، لہذا اگر دو آدمی باہم گالی گلوچ کریں، ہر ایک دوسرے کو گالی دے، بددعا دے یعنی کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو تو ان دونوں کے بارے میں کہا جائے گا: **''تلاعنا و لاعَنَ كلّ منهما صاحبه''**۔

شریعت میں لعان صرف قاضی کے سامنے ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ شوہر بیوی سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے: میں اللہ کی گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی پر جو زنا کا الزام لگایا ہے، اس میں میں سچا ہوں اور اگر بیوی حاملہ ہو یا بچہ جن چکی ہو اور شوہر سمجھتا ہے کہ بچہ اس کا نہیں تو یہ بھی کہے گا: اور یہ حمل یا بچہ مجھ سے نہیں ہے، اور یہ سارے الفاظ چار بار کہے گا اور چوتھی بار کے بعد یہ بھی کہے: اور اس (شوہر) پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ جھوٹا ہے [(1)]۔

اگر عورت شوہر کی تصدیق نہ کرے تو اس کے شوہر کے ساتھ لعان کا طریقہ یہ ہے کہ کہے: میں اللہ کی گواہی دیتی ہوں کہ میرا یہ شوہر مجھ پر زنا کا الزام لگانے میں جھوٹا ہے، اور حمل یا بچہ کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے مزید کہے: اور یہ بچہ اسی سے ہے، یہ سارے الفاظ چار بار کہے گی، اور چوتھی بار کے بعد یہ بھی کہے گی: اور اس (بیوی) پر اللہ کا غضب ہے، اگر وہ (شوہر) سچا ہو [(1)]۔

زوجین کے مابین حاکم کا لعان کرانا یہ ہے کہ ان دونوں کو حاضر کرائے اور شوہر کو اپنی بیوی سے لعان کرنے کا حکم دے اگر شوہر اس کو الزام دینے پر مصر ہو، اور اس کے پاس چار عادل گواہ نہ ہوں اور بیوی اس کے الزام کو تسلیم نہ کرے، پھر شوہر کے لعان سے فارغ ہونے کے بعد بیوی کو شوہر سے لعان کرنے کا حکم دے گا، اور جب وہ لعان کر چکے تو حاکم دونوں کے درمیان تفریق کرادے گا۔

یہ معلوم ہے کہ شوہر اور بیوی میں سے ہر ایک کا قول: **''أشهد بالله''** (میں اللہ کی گواہی دیتا/دیتی ہوں) یہ **''أقسم بالله''** (میں اللہ کی قسم کھاتا/کھاتی ہوں) کے معنی میں ہے، لہذا لعان یمین خاص ہے اور اس کے خاص احکام ہیں، اس کی تفصیل ''لعان'' میں دیکھی جائے۔

ج - قسامت:

۱۵ - **لغت میں قسامت کے چند معانی ہیں، ان میں سے ایک معنی یمین ہے۔**

شرع میں: یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء میں سے پچاس افراد قسم کھائیں کہ وہ اپنے مقتول کی دیت کے مستحق ہیں، اگر انہوں نے اس کو کسی قوم کے درمیان مقتول پایا ہو، اور قاتل معلوم نہ ہو، اگر اولیاء میں پچاس افراد نہ ہوں تو جتنے موجود ہیں وہی لوگ پچاس قسمیں کھائیں گے، اگر وہ قسم کھانے سے گریز کریں اور ملزمین سے قسم کھانے کا مطالبہ کریں تو قاضی قسم کو ملزمین پر لوٹا دے گا، وہ اپنے اوپر سے قتل کے الزام کی نفی کی قسم کھائیں گے۔ اگر مدعی قسم کھاتے ہیں تو وہ

---

(۱) یہ بات ملحوظ رہے کہ شوہر دونوں جگہ متکلم کی ضمیر استعمال کرے گا تو وہ ''علیہ'' کی جگہ پر ''عليّ'' یاء کی تشدید کے ساتھ، اور ''کان'' کی جگہ پر ''کنت'' کہے گا۔

(۱) یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ عورت بھی متکلم کی ضمیر استعمال کرے گی تو وہ ''علیھا'' کی جگہ پر ''عليّ'' کہے گی، البتہ ''کان'' اپنی جگہ پر باقی رہے گا۔

دیت کے مستحق ہوں گے، اور اگر ملزمان قسم کھاتے ہیں تو ان کے ذمہ دیت لازم نہ ہوگی۔ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''قسامت'' میں دیکھیں۔

د- یمین مغلظہ:

۱۶ - یہ وہ یمین ہے جس میں زمانہ، مکان، اسماء وصفات کی زیادتی، مجمع کی موجودگی اور تکرار کے ذریعہ تغلیظ پیدا کردی گئی ہو، زمانہ کے ذریعہ تغلیظ یہ ہے کہ عصر کے بعد حلف لیا جائے اور جمعہ کے دن کا عصر دوسرے دن سے اولی ہے۔

مکان کے ذریعہ تغلیظ: یہ ہے کہ جامع مسجد کے منبر کے پاس محراب کی طرف ہو، اور منبر پر ہونا اولی ہے، البتہ مکہ میں تغلیظ یہ ہے کہ رکن اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان ہو۔

زمانہ اور مکان کے ذریعہ تغلیظ لعان قسامت، اور بعض دعاوی میں ہوتی ہے۔

اسماء وصفات کی زیادتی کے ذریعہ تغلیظ مثلاً: اللہ کی قسم جو طالب، غالب، پانے والا، ہلاک کرنے والا، بھید اور نہایت خفیہ راز کو جاننے والا ہے، یا خدا کی قسم! جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، غیب اور ظاہر کو جاننے والا، رحمان ورحیم، ظاہر کی طرح باطن کو جاننے والا ہے۔

یہ تغلیظ بعض دعاوی میں ہوتی ہے۔

مجمع کی موجودگی کے ذریعہ تغلیظ: یہ ہے کہ قسم کے وقت شہر کے معززین وصلحاء کی ایک جماعت جن کی کم از کم تعداد چار ہے، موجود ہو۔

یہ تغلیظ لعان میں ہوتی ہے۔

تکرار کے ذریعہ تغلیظ: پچاس بار قسم کھانا ہے۔

یہ تغلیظ قسامت میں ہوتی ہے، ان سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''لعان''، ''قسامت''، ''دعوی''۔

ھ- أیمان بیعت:

۱۷ - اس کو سب سے پہلے حجاج بن یوسف نے شروع کیا کہ اس نے لوگوں سے عبد الملک بن مروان کے لئے ان کی بیعت پر طلاق، عتاق، یمین باللہ اور صدقہ کی قسم لی، اس طرح یہ چاروں ایمان قدیم زمانہ کی أیمان بیعت ہیں اور بدعت ہیں۔

پھر خلفاء وملوک وغیرہ کی طرف سے مقرر کئے گئے حلف دلانے والے امراء نے بہت سی أیمان ایجاد کیں، جن میں ان کے یہاں مختلف عادات تھیں، ان کو جس نے بھی پیدا کیا ہو ان کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے شر کا وبال اسی کے سر ہوگا۔

اگر کوئی أیمان بیعت کی قسم کھاتے ہوئے کہے: مجھ پر أیمان بیعت ہیں یا أیمان بیعت مجھ پر لازم ہیں، اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا۔

تو مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے: ابوبکر بن العربی نے کہا: متاخرین کا اجماع ہے کہ اس میں حنث کی صورت میں اس کی تمام عورتوں پر طلاق پڑ جائے گی، اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور اگر اس کے پاس غلام نہ ہوں، تو اس کے ذمہ ایک غلام کا آزاد کرنا، مکہ پیدل جانا، حج کرنا، اگر چہ مغرب کے آخری کونے سے ہو، اپنے سارے مال کے تہائی کا صدقہ کرنا اور مسلسل دوماہ کے روزے رکھنا واجب ہوگا، پھر کہا: بہت سے اہل اندلس نے کہا: اس کی ہر عورت پر تین تین طلاقیں پڑیں گی، اور (علماء) قرویین نے کہا: صرف ایک ایک طلاق واقع ہوگی، اور ان میں سے بعض نے اس پر ایک سال کا روزہ لازم کیا ہے، اگر وہ اس طرح کی قسم کھانے کا عادی ہو۔

امام شافعی اور ان کے اصحاب نے کہا: اگر اس نے لفظوں میں

عورت کی طلاق یا عتاق یا حج یا صدقہ کا ذکر نہیں کیا تو اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، خواہ اس کی نیت کرے یا نہ کرے، الا یہ کہ اگر اس کی طلاق یا عتاق کی نیت کرے تو امام شافعی کے اصحاب میں اختلاف ہے۔ عراقیوں نے کہا: اس پر طلاق اور عتاق لازم ہے، کیونکہ ان دونوں کے ذریعہ یمین کنایہ کے ذریعہ نیت کے ساتھ منعقد ہوجاتی ہے، اور صاحب تتمہ نے کہا: اس پر یہ لازم نہیں، اگر چہ اس کی نیت کرے، جب تک اس کا تلفظ نہ کرے، اس لئے کہ صراحت نہیں پائی گئی، کنایہ پر حکم صرف اس وقت مرتب ہوتا ہے جبکہ اس میں ضمناً ایقاع ہو، رہا التزام میں تو نہیں۔

حنابلہ کے یہاں اختلاف ہے، ابوالقاسم خرقی نے کہا: اگر اس کی نیت کرلے تو اس پر لازم ہوگا، خواہ اس کو معلوم ہو یا نہ ہو جبکہ اکثر اصحاب مثلاً صاحب ''المغنی'' نے کہا: اگر اس کو معلوم نہ ہو تو اس میں جو کچھ بھی ہے کسی کی یمین منعقد نہیں ہوگی (۱)، اور ''غایۃ المنتہی'' میں ہے: أیمانِ بیعت (جس کو حجاج نے ایجاد کیا تھا، جس میں اللہ تعالیٰ، طلاق، عتاق، صدقہ مال کی قسم ہے) اس کے ذریعہ اس پر وہ تمام چیزیں لازم ہوں گی جو اس میں ہیں اگر ان کو جانتا ہو، اور ان کی نیت کی ہو، ورنہ لغو ہے (۲)۔

و- أیمانِ مسلمین:

۱۸- مالکیہ کی کتابوں میں آیا ہے: اس عبارت میں چھ چیزیں داخل ہوں گی، اور وہ یہ ہیں: یمین باللہ، تمام بیویوں کو ''طلاقِ بائن''، تمام مملوک غلام باندیوں کی آزادی، تہائی مال کا صدقہ، پیدل حج کرنا، اور ایک سال کا روزہ رکھنا۔

(۱) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۲۴۳، ۲۴۴، إعلام الموقعین ۳/ ۸۶، ۸۸۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۳۔

ان چھ چیزوں کا شامل ہونا صرف اس صورت میں ہے جبکہ ان کی قسم کھانے کا عرف ورواج ہو، اگر ان میں بعض ہی کے ذریعہ قسم کھانے کا عرف ہو تو صرف انہی کو شامل ہوگی (۱)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کا طلاق یا عتاق یا نذر کی قسم دلانا حرام ہے، امام شافعی نے فرمایا: اگر امام کو معلوم ہو کہ کوئی قاضی لوگوں سے طلاق یا عتاق یا نذر کی قسم لیتا ہے تو اس کو قضاء سے معزول کردے، اس لئے کہ وہ جاہل ہے۔

حنابلہ نے کہا: أیمانِ مسلمین کے ذریعہ حلف اٹھانے سے، ظہار، طلاق، عتاق، نذر اور یمین باللہ نیت کے ساتھ لازم ہوں گے، جیسا کہ اگر انفرادی طور پر ان میں سے ہر ایک کا حلف اٹھائے۔ اگر أیمانِ مسلمین کے ذریعہ قسم کھائے اور نیت مذکورہ بالا میں سے بعض کی ہو، تو اسی کے ساتھ اس کا حلف مقید ہوگا، اور اگر اس کا حلف اٹھایا اور مطلق رکھا، یعنی ان میں سے کل یا بعض کسی کی نیت نہیں کی تو اس پر کچھ لازم نہیں، اس لئے کہ اس نے اپنے الفاظ کے ذریعہ اس چیز کی نیت نہیں کی جس کی گنجائش الفاظ میں موجود ہے، لہذا یمین نہ ہوگی (۲)۔

ز- أیمانِ اثبات وانکار:

۱۹- فقہاء دعوی کی بحث میں اثبات وانکار کے لئے کچھ أیمان کا ذکر کرتے ہیں۔

جن میں ایک یمین منضمہ ہے، اس کو یمین متممہ کہنا بھی صحیح ہے، اس سے مراد وہ یمین ہے جو مالی حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ایک مرد کی گواہی یا دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔

دوسرے یمین منکر ہے (کاف کے زیر کے ساتھ) یا یمین

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۶۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۴۔

مدعا علیہ، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے پر کسی چیز کا دعوی کرے، اس کے پاس بینہ نہ ہو تو قاضی اسے بتائے کہ جب تک مدعا علیہ منکر ہے تو اس کو حق ہے کہ اس سے یمین کا مطالبہ کرے، اور قاضی اس کو حلف اٹھانے کا حکم دے گا، اگر وہ حلف اٹھالے تو دعوی ساقط ہو جائے گا۔

تیسرے یمین رد ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مذکورہ بالا حالت میں مدعا علیہ قسم کھانے سے گریز کرے، قاضی اس کو مدعی پر لوٹا دے گا، اور وہ اپنے دعوی پر قسم کھالے گا اور اپنے مدعا کا حق دار ہو جائے گا۔

چوتھے یمین استظہار ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ میت ورثاء کے ہاتھ میں اموال چھوڑے، ایک شخص اس میت پر کسی حق کا دعوی کرے تو بعض فقہاء کے نزدیک یہ دعوی محض ورثاء کے روبرو بینہ پیش کرنے سے ثابت نہ ہوگا، بلکہ اس میں مدعی کی قسم کو ضم کرنا واجب ہے، یمین استظہار بسا اوقات کچھ دوسرے مسائل میں بھی واجب ہوتی ہے۔

ما سبق کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اثبات" اور "دعوی"۔

انشاء یمین اور اس کی شرائط

۲۰-گزر چکا ہے کہ صیغہ کے اعتبار سے یمین کی دو قسمیں ہیں: قسم اور تعلیق، اسی لئے کلام کو دو قسموں میں تقسیم کرنا بہتر ہے۔

انشاء قسم اور اس کی شرائط:

۲۱-معلوم ہے کہ اگر انسان کہے: "أقسم بالله لأفعلن كذا" (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ ضرور ایسا کروں گا) تو اس صیغہ میں دو جملے ہیں: پہلا جملہ جو فعل قسم اس کے فاعل، حرف قسم اور مُقسم بہ سے مرکب ہے، فعل قسم "اقسم" ہے اس کا فاعل ضمیر ہے جو اس میں پوشیدہ ہے، حرف قسم "باء" اور مقسم بہ "اللہ" ہے جس پر باء داخل ہے۔

اور دوسرا جملہ مقسم علیہ ہے۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-فعل قسم:

۲۲-حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر فعل قسم مضارع یا ماضی کے صیغہ کے ساتھ مذکور ہو مثلاً "أقسمت" (میں نے قسم کھایا)، یا "حلفت" (میں نے حلف لیا)، یا محذوف ہو اور اس کی جگہ مصدر مذکور ہو مثلاً "قسماً" یا "حلفاً بالله"، یا کوئی مذکور نہ ہو مثلاً "الله" یا "بالله" تو اطلاق کے وقت یہ سب یمین ہوں گے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کہے: "أحلف" (میں حلف لیتا ہوں)، یا "أقسم" (میں قسم کھاتا ہوں) یا "أشهد" (میں گواہ بناتا ہوں)، یا "أعزم" (میں عزم کرتا ہوں)، اور ان میں سے ہر ایک کے بعد کہے: "بالله" تو یمین ہے، اور کسی کا یہ کہنا "عزمت عليك بالله" (میں نے اللہ کے نام سے تم پر عزم کیا) یمین نہیں ہے، برخلاف "عزمت بالله" (میں نے اللہ کے نام سے عزم کیا)، یا "أعزم بالله" (میں اللہ کے نام سے عزم کرتا ہوں) کے جیسا کہ گزرا۔

فرق یہ ہے کہ کلمہ "عليك" کی صراحت نے اس کو غیر یمین بنادیا برخلاف "أقسم" کے، اس لئے کہ اگر اس کے بعد کلمہ "عليك" کا اضافہ کردیا جائے، تو یہ اس کو یمین ہونے سے نہیں نکالے گا، اس لئے کہ "أقسم" قسم کے بارے میں صریح ہے۔

کسی کا "يعلم الله" (اللہ جانتا ہے) کہنا یمین نہیں ہے، اگر وہ جھوٹا ہوگا تو اس پر جھوٹ کا گناہ ہوگا، اس کی وجہ سے وہ کافر نہ ہوگا،

---

(۱) البدائع ۳/۵۔

اور "أشهد الله" (میں اللہ کو گواہ بناتا ہوں) کہنا بھی یمین نہیں ہے، الا یہ کہ اس کا ارادہ یہ ہو کہ اللہ کے لئے واقعہ مخفی ہے، اسی طرح یہ قول بھی قسم نہ ہوگا: "الله راعٍ" (اللہ نگہبان ہے)، یا "حفیظ" یا "حاشا لله"[1] یا "معاذ الله"[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی دوسرے سے کہے: "آلیت" (میں نے قسم کھائی) یا "أقسمت" (میں نے قسم کھائی) یا "أقسم علیک بالله" (میں اللہ کے نام سے تم پر قسم کھاتا ہوں) یا "أسألک بالله لتفعلن کذا" (میں اللہ کے نام پر تم سے کہتا ہوں کہ تم ضرور ایسا کرو) یا "لا تفعل کذا" (ایسا مت کرو) یا کہے: "بالله لتفعلن کذا" (بخدا تم ضرور ایسا کرو گے) یا "لا تفعل کذا" تو اس نے یا تو اپنی یمین کا قصد کیا ہوگا یا نہیں:

اگر اپنی یمین کا قصد کیا ہے تو یمین ہے، کیونکہ حاملین شرع کی زبانوں پر اس کی شہرت کے ساتھ ساتھ لفظ میں اس کی صلاحیت بھی ہے۔

اگر اپنی یمین کا قصد نہ ہو، بلکہ سفارش یا مخاطب کی یمین کا ارادہ ہو یا مطلق ہو تو یمین نہ ہوگی، اگر کہے: "والله" یا "حلفت علیک بالله" (میں نے اللہ کے نام سے تم پر حلف لیا) تو اطلاق کی صورت میں یمین ہوگی، اس لئے کہ یہ سفارش یا مخاطب کی یمین میں مشہور نہیں۔

اگر کہے: "آلیت" یا "أقسمت" یا "أقسم بالله" اور "علیک" نہ کہے تو اطلاق کی صورت میں یہ بھی یمین ہوگی[3]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کہے: "أقسمت" یا "أقسم" یا "شهدت" یا "أشهد" یا "حلفت" یا "أحلف" یا "عزمت" یا "أعزم" یا "آلیت" یا "أولی" یا "قسما" یا "حلفا" یا "ألیة" یا "شهادة" یا "یمینا" یا "عزیمة" اور ان میں ہر لفظ کے بعد مثلاً "بالله" کہہ دے تو یمین ہوگی، خواہ اس کے ذریعہ انشاء یمین کی نیت کرے یا مطلق رکھے، اگر فعل ماضی کے ذریعہ سابقہ یمین کی خبر دینے کا ارادہ کرے یا مضارع کے ذریعہ مستقبل میں یمین کے وعدہ کی نیت کرے یا اپنے قول: "عزمت" یا "أعزم" یا "عزیمة" سے "قصدت" یا "أقصد قصداً" کی نیت کرے تو یمین نہ ہوگی، اور اس کی بات مانی جائے گی۔

۲۳- یہ اقوال یمین نہیں: "أستعین بالله (میں اللہ کی مدد چاہتا ہوں)، أعتصم بالله (میں اللہ کو پکڑتا ہوں)، أتوکل علی الله (میں اللہ پر بھروسہ کرتا ہوں)، علم الله، عز الله، تبارک الله (اللہ بابرکت ہے)، الحمدلله، سبحان الله" وغیرہ، اگرچہ یمین کی نیت کرے، اس لئے کہ ان میں شرعی، لغوی یا عرفی کسی اعتبار سے یمین کا احتمال نہیں ہے۔

اگر کہے: "أسألک بالله لتفعلن کذا" (میں اللہ کے نام پر تم سے کہتا ہوں کہ تم ضرور ایسا کرو) تو یہ صیغہ یمین نہ ہوگا، اگر مطلق رکھے یا سوال یا اکرام یا محبت کا قصد کرے، اس کے برخلاف اگر یمین کا قصد کرے گا تو یمین ہو جائے گی[1]۔

ب- حروف قسم:

۲۴- یہ ہیں: باء، واؤ، تاء۔ باء ہی اصل ہے، اسی لئے اس سے قبل فعل قسم کا ذکر اور حذف دونوں جائز ہیں، باء ظاہر اور ضمیر دونوں پر آسکتی ہے، مثلاً "أقسم بک یا رب لأفعلن کذا" (اے رب

---

(۱) القاموس میں ہے "حاشا لله : معاذ الله"۔

(۲) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/۳۲۹، ۳۳۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۱۶۹، التحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۸/۲۱۶، البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/۳۱۶۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/۳۶۰، ۳۶۱۔

میں تجھ پر قسم کھاتا ہوں کہ میں ایسا ضرور کروں گا)۔ دوسرے درجہ میں ''واؤ'' ہے جو صرف ''ظاہر'' پر آتا ہے، اس کے ساتھ فعل قسم کو حذف کرنا واجب ہے، اس کے بعد ''تاء'' کا درجہ ہے جو صرف لفظ اللہ پر آتی ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم کے قصہ میں فرمانِ باری ہے: ''وَتَاللّٰهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ''[1] (اور بخدا میں تمہارے بتوں کی گت بناؤالوں گا)۔ بسا اوقات لفظ ''رب'' پر آتی ہے مثلاً ''تربی''، ''ترب الکعبۃ''، اس کے ساتھ بھی فعلِ قسم کا حذف کرنا واجب ہے۔

جب فعل کا حذف واجب ہے تو مصادر مثلاً ''قسماً'' کا حذف کرنا بھی واجب ہوگا۔

باءِ قسم کی جگہ پر دوسرے حروف آتے ہیں جو یہ ہیں: ہا، ہمزہ اور لام۔

ہاء کی مثال: ھا اللہ، ہاء ممدودہ ومقصورہ کے فتحہ کے ساتھ اور لفظ اللہ کے ہمزۂ قطعی ووصلی کے ساتھ، وصلی کی صورت میں ہمزہ حذف ہوجائے گا۔

ہمزہ کی مثال: آللہ، ممدودہ ومقصورہ اور لفظ اللہ کے ہمزہ کے وصل کے ساتھ جو حذف ہوجائے گا۔

رہا لام، تو صاحب ''البدائع'' نے لکھا ہے کہ اگر کوئی ''باء'' کے بجائے ''لام جر'' کے ساتھ (للہ) کہے تو صیغۂ یمین ہوگا۔ ''لام'' کا استعمال صرف اس قسم میں ہوتا ہے جس کے ضمن میں تعجب کا معنی ہو جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ''دخل آدم الجنة فللّٰه ماغربت الشمس حتی خرج''[2] (حضرت آدم جنت میں گئے تو خدا کی قسم! آفتاب غروب نہ ہوا کہ نکل گئے)۔

(۱) سورۂ انبیاء/ ۵۷۔

(۲) فتح القدیر یاسفل الہدایہ ۴/ ۱۱۔

''مغنی اللبیب''، ''القاموس'' اور ''شرح القاموس'' سے معلوم ہوتا ہے کہ لام کا استعمال ایک ساتھ قسم وتعجب دونوں کے لئے ہوتا ہے اور یہ لفظ اللہ کے ساتھ خاص ہے۔

یہ حنفیہ کا قول ہے، بقیہ مذاہب میں بھی یہی ہے[1]۔

حرفِ قسم کا حذف کرنا:

۲۵- اگر حلف اٹھانے والا کسی حرفِ قسم کو ذکر نہ کرے، بلکہ مثلاً کہے: ''اللہ لأفعلن کذا'' تو یمین ہوگی، نیت کی ضرورت نہیں، خواہ حرف جر محذوف کی بنیاد پر ''ہاء'' کو جر دے، یا نزع خافض کے طور پر ''ہاء'' کو فتحہ دے یا ابتداء کی بنیاد پر رفع دے اور خبر محذوف ہوگی، اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی: ''قسمی'' یا ''اُقسم بہ''، یا وصل کو وقف کے قائم مقام کرکے ''ہاء'' کو ساکن پڑھے۔

حرفِ جر کے محذوف ہونے کے وقت جر کا باقی رہنا لفظ اللہ کے ساتھ خاص ہے، لہذا عربی زبان میں یہ کہنا جائز نہیں: ''الرحمنِ لأفعلن کذا'' نون کے کسرہ کے ساتھ، یہی کہا گیا ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ جائز ہے کیونکہ قلیل ہے، جو بھی ہو لحن (اعراب کی غلطی) یمین کے منعقد ہونے سے مانع نہیں۔

یہ حنفیہ ومالکیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کہے: اللہ، حرفِ قسم کو حذف کرکے تو نیت کے بغیر یمین نہیں، خواہ اسم کو جر دے یا نصب یا رفع یا ساکن کرے۔

حنابلہ نے کہا: حروفِ قسم کے بغیر قسم صحیح ہے، مثلاً: ''اللہ لأفعلن کذا'' جر ونصب کے ساتھ۔ اور اگر رفع دے تو بھی یمین ہے الا یہ کہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۸، البدائع ۳/ ۵، الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۸، نہایۃ المحتاج بشرح المنہاج للرملی ۸/ ۱۶۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۰، ۳۶۲۔

رفع دینے والا عربی داں ہو اور یمین کی نیت نہ کرے تو یمین نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ مبتدأ ہے یا معطوف [۱]، برخلاف غیر عربی داں کے، اس لئے کہ اگر وہ رفع دے تو یمین ہے، کیونکہ لحن مضر نہیں [۲]۔

ج- "مقسم بہٖ" کو بتانے والا لفظ:

۲۶- "مقسم بہٖ" کو بتانے والا لفظ: وہ ہے جس پر حرف قسم داخل ہو بشرطیکہ وہ اللہ کا اسم یا اس کی صفت ہو۔

اسم سے مراد: وہ لفظ ہے جو تمام صفاتِ کمال سے متصف ذات پر دلالت کرے اور وہ لفظ اللہ ہے، اسی طرح تمام زبانوں میں اس کے تراجم یا اللہ کی کسی ایک صفت کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرے، خواہ یہ وصف اس کا خصوصی ہو مثلاً "رحمن، رب العالمین، خالق السموات والارض، اول بلا ابتداء، آخر بلا نهاية، والذی نفسی بیده، والذي بعث الأنبياء بالحق، اور مالک یوم الدین"، یا وصف مشترک ہو مثلاً رحیم، عظیم، قادر، رب، مولی، رازق، خالق، قوی، اور سید، یہ اسماء غیر اللہ کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس کو رسول کی صفت میں ذکر کیا ہے۔ "بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ" [۳] (ایمان والوں کے حق میں تو بڑے ہی شفیق ہیں، مہربان ہیں)۔ ملکۂ سبا کے تعارف میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے ہدہد کے قول کی حکایت میں ہے: "وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ" [۴] (اور اس کے پاس ایک بڑا تخت ہے)، پھل میں بخل کے ارادہ سے نکلنے والے باغ والوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ" [۱] (اور اپنے کو اس نہ دینے پر قادر سمجھے)، "حرد" کے معنی روکنا ہے، یہاں مراد مسکینوں کو روکنا ہے، حضرت یوسف کے ایک قیدی ساتھی سے ان کے قول کی حکایت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ" [۲] (میرا بھی ذکر اپنے آقا کے سامنے کردینا)۔ اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات میں دو کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: "وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ" [۳] (اور اگر پیغمبر کے مقابلہ میں تم کارروائیاں کرتی رہیں تو پیغمبر کا رفیق تو اللہ ہے اور جبریل ہیں اور نیک مسلمان)۔ میراث تقسیم کرنے والوں کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ" [۴] (اور جب تقسیم کے وقت اعزہ اور یتیم اور مسکین موجود ہوں تو انہیں بھی اس میں سے (کچھ) دے دو)۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ نے فرمایا ہے: "وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي" [۵] (اور جب تم مٹی سے پرندہ جیسی شکل میرے حکم سے وجود میں لاتے تھے) اور حضرت موسیٰ کے بارے میں دو عورتوں میں سے، اپنے باپ سے ایک کے قول کی حکایت کرتے ہوئے اللہ نے فرمایا ہے: "إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ" [۶] (کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے جو

(۱) شاید مراد یہ ہے کہ وہ خبر ہے اور مبتدأ محذوف ہے۔
(۲) البدائع ۳/ ۵، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۹، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۲۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۱۲۸۔
(۴) سورۂ نمل/ ۲۳۔

(۱) سورۂ قلم/ ۲۵۔
(۲) سورۂ یوسف/ ۴۲۔
(۳) سورۂ تحریم/ ۴۔
(۴) سورۂ نساء/ ۸۔
(۵) سورۂ مائدہ/ ۱۱۰۔
(۶) سورۂ قصص/ ۲۶۔

قوت دار ہو، امانت دار ہو)، اور فرمانِ باری ہے: "وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ"[1] (اور دونوں نے اس کے آقا (یعنی شوہر) کو دروازہ کے پاس (کھڑا ہوا) پایا)۔

۲۷- صفت سے مراد یہ ہے کہ لفظ ایسا معنی بتائے جس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا درست ہو، خواہ صفتِ ذات ہو یا صفتِ فعل۔

صفتِ ذات یہ ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ متصف ہو، اس کی ضد سے متصف نہ ہو، مثلاً وجود۔

صفتِ فعل: اللہ تعالیٰ اس سے متصف ہو اور متعلق کے اعتبار سے اس کی ضد سے متصف ہو، مثلاً اللہ کی رحمت اور اس کا عذاب۔

۲۸- علی الاطلاق اللہ کے ہر اسم وصفت سے یمین منعقد نہیں ہوتی، اس میں کچھ شرائط ہیں جن کی تفصیل مذاہب کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

چنانچہ اس کے بارے میں حنفیہ کے کئی اقوال ہیں، ارجح قول یہ ہے کہ وہ اسم ایسا ہو جس کی قسم کھانا جائز ہو، خواہ اسم خاص ہو یا اسم مشترک، خواہ اس کے ساتھ حلف متعارف ہو یا غیر متعارف، خواہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی نیت کرے یا نہ کرے، البتہ اگر اسم مشترک کے ذریعہ غیر اللہ کی نیت کرے تو یمین نہیں ہوگی، اور اگر اسم کتاب وسنت میں وارد نہ ہو تو یمین نہیں ہوگی اِلا یہ کہ اس سے حلف کا عرف ہو یا اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی نیت کرے، رہی صفت تو اس کی قسم کھانا درست نہیں مگر یہ کہ اللہ کی خصوصی صفت ہو، خواہ اس سے حلف کا عرف ہو یا نہ ہو یا وہ صفت اللہ کی صفت اور غیر اللہ کی صفت مشترک طور پر ہو لیکن اس سے حلف کا عرف ہو اور صفت ہونے میں برابر ہے کہ صفتِ ذات ہو یا صفتِ فعل۔

مالکیہ نے کہا: یمین اللہ کے اسم اور اس کی خاص صفتِ ذاتیہ سے منعقد ہوتی ہے، رہی صفتِ مشترک تو اس کے ذریعہ سے یمین منعقد ہوتی ہے، بشرطیکہ غیر اللہ کی صفت مراد نہ ہو، اور صفتِ فعل سے یمین کے انعقاد میں اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اللہ کے اسم مختص سے یمین منعقد ہوتی ہے اگر اس سے اللہ تعالیٰ مراد ہو یا **مطلق** ہو، اور اگر غیر اللہ کا ارادہ کرے تو ان کے نزدیک ظاہراً یا باطناً کسی طرح مقبول نہیں۔

اللہ کے اس نام سے بھی یمین منعقد ہوجاتی ہے جس کا غالب اطلاق اللہ کے لئے ہو، اور غیر اللہ کے لئے اس کا اطلاق قید کے ساتھ ہی ہوتا ہو مثلاً "رب"، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اللہ مراد ہو یا **مطلق** ہو، لیکن اگر غیر اللہ کا ارادہ کیا ہو تو ان سب کے نزدیک ظاہراً وباطناً قبول کیا جائے گا، اور ایسے اسم مشترک سے بھی یمین منعقد ہوتی ہے جس کا غالب اطلاق اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں، مثلاً "حی"، "سمیع" اسی طرح اس لفظ سے جو اللہ تعالیٰ کو شامل ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ کا اسم نہ ہو مثلاً "شئی"، لیکن اس طرح کے لفظ سے یمین کے انعقاد کے لئے شرط ہے کہ حلف اٹھانے والا اللہ تعالیٰ کا ارادہ کرے، لیکن اگر غیر اللہ کا ارادہ کرے یا **مطلق** رکھے تو یمین منعقد نہیں ہوگی۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل نہیں، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ جو اللہ کی طرف مضاف ہو اس سے یمین منعقد ہوتی ہے، لیکن جو مضاف نہ ہو مثلاً "والعزۃ" تو اس سے یمین منعقد نہیں ہوتی، اِلا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفت کا ارادہ ہو۔

۲۹- جو اسم اللہ تعالیٰ کے اسماء میں شمار نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست نہیں، اس سے یمین منعقد نہیں ہوگی اگرچہ اس سے اللہ تعالیٰ کو مراد لیا جائے، شافعیہ نے اس کی مثال میں بعض عوام کا یہ قول پیش کیا ہے: "والجناب الرفیع"، "جناب" انسان کے لئے اس کے گھر کا صحن ہے، یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، اور محال ہونے

(۱) سورۂ یوسف ۲۵۔

کے ساتھ نیت اثر انداز نہیں ہوتی۔

رہی صفتِ فعل تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے یمین منعقد نہیں ہوگی، حنابلہ نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے، ہاں انہوں نے علی الاطلاق اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت شدہ صفت سے یمین کا منعقد ہونا بتایا ہے، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اللہ کی صفتِ فعلیہ سے یمین منعقد ہوتی ہے [1]۔

قرآن اور حق کا حلف

الف-قرآن یا مصحف کا حلف:

۳۰- مذہب حنفی میں معتمد یہ ہے کہ قرآن کا حلف یمین ہے، اس لئے کہ قرآن اللہ کا وہ کلام ہے جو اس کی ذاتی صفت ہے اور لوگوں میں اس کے حلف کا عرف ہے، اور قسم کا مدار عرف پر ہے۔

رہا مصحف کا حلف تو اگر حلف اٹھانے والا کہے: میں اس چیز کی قسم کھاتا ہوں جو اس مصحف میں ہے تو یہ یمین ہوگی، لیکن اگر کہے: میں اس مصحف کی قسم کھاتا ہوں تو یہ یمین نہیں ہوگی، اس لئے کہ مصحف اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں، کیونکہ مصحف کاغذ اور جلد کا نام ہے، لیکن اگر یہ ارادہ ہے کہ جو مصحف میں ہے، تو عرف کی وجہ سے یمین ہوگی [2]۔

مالکیہ نے کہا: قرآن، مصحف، سورۂ بقرہ وغیرہ، آیت الکرسی وغیرہ، تورات، انجیل اور زبور سے قسم منعقد ہوتی ہے، کیونکہ ان سب سے مراد کلامِ باری ہے جو اللہ کی صفتِ ذاتیہ ہے، لیکن اگر مصحف سے مراد نقوش اور کاغذ ہوں تو یمین نہیں ہوگی [3]۔

شافعیہ نے کہا: کتاب اللہ، توریت اور انجیل سے بشرطیکہ الفاظ مراد نہ ہوں قرآن اور مصحف سے بشرطیکہ کاغذ اور جلد مراد نہ ہو، یمین منعقد ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اطلاق کے وقت عرف میں صرف وہی قرآن مراد ہوتا ہے جو اس میں ہے [1]۔

حنابلہ نے کہا: کلام اللہ، مصحف، قرآن، توریت، انجیل اور زبور کا حلف یمین ہے، اسی طرح کسی سورت یا آیت کا حلف (بھی یمین ہے) [2]۔

ب-حق یا حق اللہ کا حلف:

۳۱- بلاشبہ "حق": اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے، اس کا ذکر کتاب وسنت میں ہے، لیکن یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء خاصہ میں سے نہیں، شافعیہ نے اس کو ان اسماء کی مثال میں پیش کیا ہے جن سے اطلاق کے وقت صرف اللہ تعالیٰ مراد ہوتا ہے، اور غیر اللہ قید کے بغیر مراد نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی کہے: " والحق لأفعلن كذا" اور مراد اللہ تعالیٰ ہو یا مطلق ہو، تو بلاخلاف یمین ہوگی، اور اگر مراد عدل ہو یا انسانوں کے آپسی حقوق میں سے کوئی حق ہو تو اس کی بات ظاہراً وباطناً قبول کی جائے گی۔

۳۲- رہا "حق" جو اللہ تعالیٰ یا اس کے کسی اسم یا صفت کی طرف مضاف ہو جن سے یمین منعقد ہوتی ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ نے امام ابوحنیفہ، محمد اور امام ابو یوسف سے ایک روایت میں نقل کیا ہے کہ اگر کہے: "وحق اللہ" تو یمین نہیں ہوگی۔صاحب "البدائع" نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق طاعات وعبادات ہی ہیں، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کا اسم یا اس کی

(۱) البدائع ۶/۳، ابن عابدین ۵۲/۳، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳۲۹/۱، ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۱۶۴/۸، ۱۶۵، مطالب اولی النہی ۳۵۸/۶، ۳۶۱۔

(۲) فتح القدیر ۱۰/۳، حاشیہ ابن عابدین ۵۲/۳، البدائع ۸/۳، ۹۔

(۳) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۳۲۹/۱، ۳۳۰۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱۶۷/۸۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳۶۱/۶۔

صفت نہیں۔

امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ یہ یمین ہے، اس لئے کہ ''حق'' اللہ کی صفات میں سے ہے اور یہ حقیقت ہے، تو گویا حلف اٹھانے والے نے کہا: ''واللہ الحق'' اور اس کے حلف کا عرف ہے۔ صاحب ''الاختیار'' نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے، ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں اسی کو لیا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: ''حق اللہ'' سے قسم منعقد ہو جائے گی، اس کا مقصد عظمت و الوہیت ہے، لیکن اگر قسم کھانے والا اس سے تکالیف و عبادت کا قصد کرے جو بندوں کے ذمہ ہیں تو یمین نہیں[1]۔

''مقسم بہ'' کا حذف

۳۳- اگر حلف اٹھانے والا ''مقسم بہ'' کا تذکرہ نہ کرے بلکہ کہے: ''أقسم'' یا ''أحلف'' یا ''أشهد'' یا "أعزم لأفعلن كذا" یا آليت لا أفعل كذا" تو یہ امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک یمین ہوگی۔

مالکیہ نے کہا: اگر حلف اٹھانے والا "أحلف" یا "أقسم" یا ''أشهد'' کہنے کے بعد لفظ ''باللہ'' نہ کہے تو یمین ہوگی، اگر اس کی یعنی حلف باللہ کی نیت کرے، لیکن اگر ''أعزم'' کہنے کے بعد ''باللہ'' کو حذف کر دے تو یمین نہیں ہوگی اگر چہ اس کی نیت کر لے۔

اس فعل ''أعزم'' اور بقیہ تینوں افعال کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''عزم'' کا اصلی معنی قصد و اہتمام ہے، اس لئے یہ قسم کے معنی میں نہ ہوگا، إلا یہ کہ اس کے بعد ''مقسم بہ'' کا ذکر کرتے ہوئے مثلاً کہے: ''باللہ'' برخلاف ان تینوں افعال کے، کیونکہ وہ قسم کے لئے موضوع ہیں، اس لئے ''مقسم بہ'' کے حذف کے وقت اس کی نیت کافی ہوگی۔

شافعیہ نے کہا: اگر متکلم محلوف بہ کو حذف کر دے تو صیغہ یمین نہ ہوگا اگر چہ یمین باللہ کی نیت کرے، خواہ فعل قسم کو ذکر کرے یا حذف کرے۔

حنابلہ نے کہا: اگر حلف اٹھانے والا فعل قسم پر دلالت کرنے والے اسم مثلاً ''قسما'' کے تلفظ کے بعد لفظ ''باللہ'' کو حذف کر دے تو صیغہ یمین نہ ہوگا، الا یہ کہ حلف باللہ کی نیت کرے[1]۔

''مقسم علیہ'' کو بتانے والا لفظ

۳۴- ''مقسم علیہ'' پر دلالت کرنے والا لفظ وہ جملہ ہے جس کے مضمون کو مثبت یا منفی طور پر ثابت کرنے اور بروئے کار لانے کا، حلف اٹھانے والا ارادہ کرتا ہے، اور اس کو جواب قسم کہتے ہیں۔

عربی زبان میں اثبات کی صورت میں لام تاکید مع نون تاکید لانا ضروری ہے اگر فعل مضارع ہو[2]، اور ''لام'' و ''قد'' کے ساتھ اگر ماضی ہو[3]، کہا جائے گا: ''واللہ لأفعلن كذا'' یا ''لقد فعلت كذا'' اور نفی کی صورت میں فعل کی تاکید نہیں ہوگی، بلکہ کہا جائے گا: "واللہ لا أفعل كذا یا ''ما فعلت كذا''[4]۔

لہذا اگر فعل مضارع مثبت آئے، اس میں لام ونون تاکید نہ ہو، تو اس کو حرف محذوف کے ذریعہ منفی مانا جائے گا جیسا کہ فرمان باری

(۱) تمام مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۱) البدائع ۳/ ۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، الجمہ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۰۔

(۲) یہ اس وقت ہے جبکہ مستقبل کے لئے ہو، لیکن اگر حاضر کے لئے ہو تو نون تاکید کے بغیر صرف لام کے ذریعہ تاکید لائے گا مثلاً ''أقسم باللہ لأبغض كل منافق''۔

(۳) بسا اوقات صرف ''لام'' لایا جاتا ہے مثلاً: ''أقسم باللہ لفعلت كذا''۔

(۴) اگر کہا جائے: ''لا فعلت'' تو یہ ماضی مضارع کے معنی میں ہوگی، یعنی مستقبل میں نفی کے لئے ہوگی۔

ہے: "تَاللّٰہِ تَفْتَأُ تَذْکُرُ یُوسُفَ"[1]، یعنی "لا تفتأ"۔

لہذا اگر کوئی کہے: "واللہ آکلم فلانا الیوم" تو وہ بات نہ کرنے کا حلف لینے والا ہوگا اور بات کرنے پر حانث ہوجائے گا، کیونکہ جب فعل میں لام ونون تاکید نہیں، تو اس سے پہلے: "لا" نافیہ مقدر مانا جائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ لوگوں میں اس کے برخلاف کا عرف نہ ہو، لیکن اگر اس طرح کا عرفاً اثبات ہوتا ہو تو اثبات کا حلف ہوگا، گوکہ یہ عربی زبان کی رو سے غلط ہے، حنفیہ وحنابلہ کی کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے، اور ہم نہیں سمجھتے کہ یہ محل اختلاف ہے، کیونکہ یہ بہت واضح ہے[2]۔

حرف قسم اور مقسم بہ سے خالی صیغے:

۳۵- بسا اوقات حلف اٹھانے والا ایسے صیغے لاتا ہے جو حرف قسم اور اللہ تعالیٰ کے اسم وصفت، یا صرف حرف قسم سے خالی ہوتے ہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک یمین باللہ کی طرح ان کو قسم مانا جاتا ہے۔

الف- لَعَمْرُ اللہ:

۳۶- اگر کہا جائے: "لعمر اللہ لأفعلن کذا" تو یہ مبتدا مذکور اور خبر مقدر سے مرکب قسم ہوگی، تقدیری عبارت یہ ہے: "لعمر اللہ قسمي" یا "یمیني" یا "أحلف بہ"، اور یہ تمہارے قول: "وعمر اللہ أي بقائہ" کے درجہ قوت میں ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[3]۔

شافعیہ نے کہا: یہ صیغہ کنایہ ہے، اس لئے کہ عمر کا اطلاق زندگی اور بقاء پر ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق دین یعنی عبادات پر بھی ہوتا ہے، لہذا احتمال ہے کہ اس کا معنی: "وحیاۃ اللہ وبقائہ" یا "دینہ" ہو، تو ابتدائی دو احتمالات کی صورت میں یمین ہوگی، تیسرے احتمال کی صورت میں نہیں، اس لئے نیت ضروری ہے[1]۔

ب- وَاَیْمُنُ اللہ:

۳۷- یہ اسم حنفیہ ومالکیہ وغیرہ کی کتابوں[2] میں واو کے بعد آیا ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ واو قسم ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی برکت یا قوت کی قسم ہوگی، اور حنابلہ کی کتابوں[3] میں بھی واو کے بعد آتا ہے، لیکن بعض حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے نون پر ضمہ ہے اور وہ مبتدا ہے۔

معلوم ہے کہ یہ جملہ صرف قسم ہے، لہذا اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کے بعد جواب قسم مثلاً "لأفعلن کذا" لایا جائے۔

ج- "علي نذر" یا "نذر للہ":

۳۸- حنفیہ نے کہا: اگر کوئی کہے، "علي نذر" یا "نذر للہ لأفعلن کذا" یا "لا أفعل کذا" تو یہ یمین ہوگی، لہذا اگر مذکورہ چیز کو پورا نہ کرے تو اس پر کفارۂ یمین ہوگا۔

اگر کہے: "علي نذر" یا "نذر للہ" کچھ اور نہ کہے تو اگر نذر سے قربت یعنی حج یا عمرہ وغیرہ کی نیت کرے تو اس پر وہ لازم ہوگی، اور اگر کوئی نیت نہ ہو تو کفارۂ یمین کی نذر ہوگی، گویا اس نے کہا کہ مجھ پر اللہ کے لئے نذر ہے کہ میں ایک یمین کا کفارہ ادا کروں گا، اس کا حکم اس یمین کا سا ہوگا جس میں قسم کھانے والا حانث ہوجائے، اس لئے کہ

(۱) سورۂ یوسف ر ۸۵۔
(۲) ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۵۹، التوضیح للوہبی ۲/۲۰۳۔
(۳) البدائع ۳/۹، ابن عابدین ۳/۵۵، مطالب اولی النہی ۶/۳۶۰، ۳۷۴، الحطاب ۳/۲۶۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۶۹۔
(۲) البدائع ۳/۹، ابن عابدین ۳/۵۵، الشرح الصغیر ۱/۳۳۰، ۳۲۹۔
(۳) مطالب اولی النہی ۶/۳۵۹۔

فرمانِ نبوی ہے: "النذر یمین، وکفارته کفارة الیمین"[1] (نذر یمین ہے اور اس کا کفارہ، کفارۂ یمین ہے)، یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: نذرِ مبہم میں کفارہ لازم ہے، اس کی چار صورتیں ہیں: (اول) "عليّ نذر"، (دوم) "لله عليّ نذر"، (سوم) "إن فعلت كذا أو إن شفى الله مريضي فعلي نذر"، (چہارم) "إن فعلت كذا" یا "إن شفى الله مريضي فلله عليّ نذر"۔ پہلی دو صورتوں میں محض تلفظ سے کفارہ لازم ہو جائے گا اور اخیر کی دو صورتوں میں معلق علیہ کے حاصل ہونے سے کفارہ لازم ہوگا، خواہ اس کا مقصد گریز کرنا ہو یا شکر ہو[3]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "عليّ نذر" یا "إن شفى الله مريضي فعليّ نذر" تو اس پر غیر معینہ عبادت لازم ہوگی اور اس کو اختیار ہے جو عبادت چاہے کرے، مثلاً تسبیح، تکبیر، نماز اور روزہ، اور اگر کوئی کہے: "إن كلمت زيداً فعليّ نذر" یا "فلله عليّ نذر" تو اس کو عبادت اور کفارۂ یمین کے درمیان اختیار دیا جائے گا، اگر وہ "قربت" کو اختیار کرے، تو اس کے لئے جائز ہے جو عبادت چاہے اختیار کرے، اور اگر کفارۂ یمین کو اختیار کرے تو وہ کفارہ دے جو حانث اپنی یمین میں دیتا ہے۔

اور اگر کوئی کہے: "اگر میں نے زید سے بات کی تو میرے اوپر کفارۂ نذر ہے" تو حانث ہونے کے وقت اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا، ان تمام مثالوں میں صیغہ نذر کا ہے، یمین کا صیغہ نہیں، مگر وہ صیغہ

(۱) حدیث: "النذر يمين......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۱۴۹/۴) اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں عقبہ بن عامرؓ عن النبی ﷺ سے کی ہے۔ حافظ عراقی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے (فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۲۹۸/۶)۔

(۲) البدائع ۳/۷، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵۵/۳۔

(۳) اقرب المسالک ۳۳۲/۱۔

جس میں ہے: اگر میں نے زید سے بات کی ... الخ، اس کو یمین کہنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ جھگڑا وغضب کی نذر میں سے ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی کہے: مجھ پر نذر ہے اگر میں ایسا کروں، اور اس کو کر دے تو راجح قول کے مطابق اس پر کفارۂ یمین ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ نہیں ہوگا، تیسرا قول ہے کہ اگر یمین کی نیت ہو تو اس پر کفارۂ یمین ہوگا، ورنہ نہیں، اور اگر کہے: "اللہ کے لئے مجھ پر نذر ہے، اور کسی چیز پر اس کو معلق نہ کرے تو بھی راجح قول کے مطابق اس پر کفارۂ یمین ہوگا[2]۔

د- "عليّ يمين" یا "يمين الله":

۳۹- حنفیہ نے کہا: اگر کہے: مجھ پر یمین یا اللہ کی یمین ہے میں ایسا کروں گا یا نہیں کروں گا، تو یہ دونوں صیغے امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک یمین ہیں، اور امام زفر نے کہا: اگر کہے: مجھ پر یمین ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اضافت نہ کرے، تو اطلاق کے وقت یمین نہیں ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین غیر اللہ کی بھی ہونے کا احتمال ہے، لہذا صیغہ کو یمین باللہ نیت کے بغیر نہیں مانا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے لئے استدلال یہ کیا گیا ہے کہ مطلق ہو تو اس سے مراد یمین باللہ ہوتی ہے، کیونکہ یہی شرعاً جائز ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ محلوف علیہ مذکور ہو۔

اگر محلوف علیہ مذکور نہ ہو بلکہ حلف لینے والا یوں کہے: "مجھ پر یمین ہے یا اللہ کی یمین ہے" اس سے زیادہ کچھ نہ کہے، اور انشاء التزام کا

(۱) نہایۃ المحتاج ۲۰۸/۸، ۲۰۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳۷۴/۶، الانصاف ۱۱۸/۱۱، ۱۱۹، ۱۳۹۔

ارادہ کرے اور سابق التزام کی خبر دینا مقصود نہ ہو تو اس پر کفارۂ یمین ہوگا، اس لئے کہ یہ صیغہ نذر کے صیغوں میں سے مانا جاتا ہے، اور یہ گزر چکا ہے کہ نذر مطلق جس میں منذور کا ذکر نہ ہو اس کو کفارہ کی نذر مانا جاتا ہے، اس لئے اس کا حکم یمین کے حکم کی طرح ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: التزام یمین کے لئے نذر مبہم کی طرح چار صیغے ہیں، اور ان کی مثالیں یہ ہیں: ''مجھ پر یمین ہے، اللہ کے لئے مجھ پر یمین ہے، اگر اللہ میرے مریض کو شفاء دے دے یا اگر میں زید سے بات کروں تو مجھ پر یمین ہے، اور اگر اللہ میرے مریض کو شفا دے دے یا اگر میں زید سے بات کروں تو اللہ کے لئے مجھ پر یمین ہے''۔

ظاہر ہے کہ مقصود موجب یمین ہے، لہذا کلام میں مضاف محذوف ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: ''مجھ پر یمین ہے'' تو یمین نہیں سمجھی جائے گی، خواہ مطلق ہو یا معلق، اس لئے کہ یہ یمین یعنی حانث کا التزام ہے اور یہ نماز، روزہ کی طرح عبادت نہیں، اس لئے لغو ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی کہے: مجھ پر یمین ہے اگر میں ایسا کروں'' تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں: اول: لغو ہے جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے، دوم: یہ کنایہ ہے، اس لئے نیت کے بغیر یمین نہیں ہوگی، سوم اور یہی راجح ہے: یہ یمین ہے، نیت کی ضرورت نہیں [1]۔

ھ-''علي عہد اللہ''، یا ''میثاق اللہ''، یا ''ذمۃ اللہ'':

۴۰- حنفیہ نے کہا: اگر کہا جائے: مجھ پر اللہ کا عہد یا اللہ کا ذمہ یا اللہ کا میثاق ہے کہ ایسا نہ کروں گا، تو یہ صیغے یمین ہیں، اس لئے کہ یمین باللہ: کسی چیز کے اثبات یا نفی پر اللہ سے عہد کرنا ہے، فرمان باری ہے: "وَ اَوْفُوْا بِعَهْدِاللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ وَ لَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا" [1] (اور پورا کرو اللہ کے عہد کو جب تم عہد کر چکے ہو اور قسموں کو بعد ان کے استحکام کے مت توڑو)۔

اللہ تعالیٰ نے عہد کو یمین قرار دیا، ذمہ اور عہد ایک ہیں، اور اسی معنی میں جن کفار سے جزیہ لیا جاتا ہے ان کو اہل ذمہ یعنی اہل عہد کہا جاتا ہے، عہد اور میثاق مترادف اسماء ہیں، لہذا کلام میں مضاف محذوف ہے، تقدیری عبارت یہ ہے: "عليّ موجب عهدالله وميثاقه وذمته"۔

اگر اللہ کا اسم ذکر نہ کیا جائے یا محلوف علیہ کا ذکر نہ ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو ''عليّ يمين'' کے بارے میں گزرا [2]۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا: یمین کے صریح صیغوں میں ہے: ''عليّ عهد الله لا أفعل يا لأفعلن كذا مثلاً''، تو حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اگر یمین کی نیت ہو یا مطلق ہو، اور اگر یمین کی نیت نہ کرے بلکہ عہد سے وہ فرائض مراد لئے جائیں جو من جانب اللہ بندوں پر واجب ہیں تو یمین نہیں ہوگی۔

مالکیہ نے مزید کہا: اگر کوئی کہے: ''أعاهد الله'' (میں اللہ سے معاہدہ کرتا ہوں) تو اصح قول کے مطابق یمین نہیں، اس لئے کہ معاہدہ انسان کے اوصاف میں سے ہے، اللہ کی صفات میں سے نہیں، اسی طرح یہ کہنا: ''لک عليّ عهد'' (تمہارے لئے مجھ پر عہد ہے) یا ''أعطيتک عهداً'' (میں نے تم کو عہد دے دیا)۔

شافعیہ نے کہا: کنایات یمین میں سے: ''عليّ عهد الله او

(۱) البدائع ۳/۹، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۵۵، قرب المسالک ۱/۳۳۲، ۳۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/۲۰۹، الانصاف ۱۱/۳۸، مطالب أولی النہی ۶/۳۷۴۔

(۱) سورۂ نحل / ۹۱۔

(۲) البدائع ۳/۹، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۵۵۔

میثاقه أو ذمته أو أمانته أو کفالته لأفعلن کذا" یا "لا أفعل کذا" ہے، لہذا بینیت کے بغیر یمین نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں ظاہری طور پر غیر یمین کا احتمال ہے[۱]۔

و-علیّ کفارۃ یمین:

۴۱-حنفیہ نے کہا: "علیّ یمین" (مجھ پر یمین ہے) کہنے والے کا مقصود "علیّ موجب یمین" (مجھ پر موجب یمین ہے) ہوتا ہے اور وہ کفارہ ہے۔

لہذا اگر کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے، تو اس کا حکم "مجھ پر یمین ہے" کہنے والے کے حکم کی طرح ہے (دیکھئے فقرہ/ ۳۹)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "علیّ کفارۃ" (مجھ پر کفارہ ہے)، تو یہ "علیّ نذر" کہنے کی طرح ہے، اور صیغۂ نذر کی طرح اس کے چار صیغے ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے، تو اس کا حکم بعینہ وہی ہوگا (دیکھئے فقرہ/ ۳۹)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "مجھ پر کفارۂ یمین ہے" تو اس پر عدم معلق نہ کرنے کی صورت میں تلفظ کے وقت سے کفارہ واجب ہوگا، اور اگر کسی پسندیدہ امر مثلاً شفاء وغیرہ پر یا غیر پسندیدہ امر مثلاً زید سے گفتگو پر معلق کردے تو معلق علیہ کے حاصل ہونے پر اس پر کفارہ واجب ہوگا[۲]۔

حنابلہ نے کہا: جس نے کہا: مجھ پر یمین ہے اگر ایسا کروں، پھر اس کو کردیا تو اس پر راجح قول کے مطابق کفارۂ یمین ہے جیسا کہ گزرا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے اگر ایسا کروں، پھر اس کو کردیا تو ان کے نزدیک ارجح قول کے مطابق کفارۂ یمین ہوگا۔

ز-علیّ کفارۃ نذر:

۴۲-"علیّ نذر" کہنے والے کا حکم گزر چکا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: "علیّ کفارۃ نذر" تو اس پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کفارۂ یمین ہوگا، شافعیہ نے اس کے مقتضا کی صراحت کرتے ہوئے کہا: اگر کوئی کہے: "علي کفارۃ نذر" تو اس پر صیغۂ مجردہ (غیر معلق) کی صورت میں یمین مجردہ کا کفارہ، اور صیغۂ معلق کی صورت میں یمین معلق کا کفارہ واجب ہوگا[۱]۔

ح-علیّ کفارۃ:

۴۳-گزر چکا ہے کہ یمین یا نذر وغیرہ کی طرف کفارہ کی اضافت کئے بغیر اگر کوئی کہے: "علیّ کفارۃ" تو اس پر مالکیہ کفارۂ یمین واجب کرتے ہیں۔

اطلاق کے وقت اس صیغہ کا حکم ہمیں دوسرے مذاہب میں نہیں ملا، اور بلا شبہ نیت کے وقت اس کا حکم یہ ہے کہ کفارہ کا نام جس پر صادق آتا ہے ان میں سے جس کی نیت کرے گا وہ چیز واجب ہوگی۔

ط-کسی چیز یا کسی عمل کو اپنے اوپر حرام قرار دینا:

۴۴-حنفیہ کی رائے ہے کہ انسان کا اپنے اوپر کسی چیز یا فعل کو حرام کرنا حلف باللہ کے قائم مقام ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کہے: یہ

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۷۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹۔

(۲) سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۸۔

کپڑا مجھ پر حرام ہے یا اس کپڑے کا پہننا مجھ پر حرام ہے، خواہ یہ چیز جس کی طرف حرام ہونے کی نسبت کی ہے یا جس کی طرف کسی کام کی نسبت کی ہے، خود اس کی مملوک ہو یا نہ ہو، مثلاً دوسرے کے کھانے وغیرہ کے بارے میں بات چیت کے دوران کہے: یہ کھانا مجھ پر حرام ہے یا اس کھانے کو کھانا مجھ پر حرام ہے، اور خواہ یہ چیز مباح ہو یا نہ ہو مثلاً کہے: یہ شراب مجھ پر حرام ہے یا اس شراب کا پینا مجھ پر حرام ہے۔

ان میں سے ہر صیغہ یمین مانا جائے گا، لیکن اگر وہ چیز پہلے سے حرام یا دوسرے کی ملکیت میں ہو تو یہ صیغہ نیت کے بغیر یمین نہیں ہوگا، یعنی إنشاء تحریم کی نیت کرے، اور اگر یہ خبر دینے کی نیت کرے کہ شراب اس پر شرعاً حرام ہے یا فلاں کا کپڑا شرعاً اس پر حرام ہے تو یہ صیغہ یمین نہ ہوگا، اور اسی طرح اگر مطلق رکھے، اس لئے کہ اس عبارت سے فوری طور پر ذہن میں خبر دینا آتا ہے۔

پھر عین کی تحریم کا معنی صرف یہی ہے کہ اس سے مقصود فعل کی تحریم ہو، جیسا کہ شرعاً عین کی تحریم میں مثلاً اس آیت میں ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ"[1] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)، نیز: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ"[2] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت)۔

اور فرمانِ نبوی ہے: "كل مسكر حرام"[3] (ہر نشہ آور چیز حرام ہے)، اُمہات وغیرہ کی تحریم سے مراد ان سے شادی کا حرام ہونا ہے، اور مردار وغیرہ اور نشہ آور چیز کے حرام ہونے سے مراد ان کے کھانے پینے کا حرام ہونا ہے۔

۴۵ – ذیل میں تحریم کے ان صیغوں کی مثالیں پیش ہیں جن کو یمین سمجھا جاتا ہے، نیز ان میں سے ہر ایک میں حانث ہونے کی شکل کا بیان ہے:

(۱) اگر کہے: یہ کھانا یا مال یا کپڑا یا گھر مجھ پر حرام ہے تو کھانا کھانے، مال خرچ کرنے، کپڑا پہننے اور گھر میں رہائش سے حانث ہوجائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا، اور ان میں سے کسی چیز کے ہبہ کرنے یا صدقہ کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔

(۲) اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو یا میں نے تم کو اپنے لئے حرام کردیا، تو اگر جماع میں اپنی رضامندی سے شوہر کی اطاعت کرے گی تو حانث ہوجائے گی، اس طرح اگر شوہر اس کو جماع پر مجبور کردے تو بھی حانث ہوگی، کیونکہ حانث ہونے میں اختیار شرط نہیں ہے۔

(۳) اگر کچھ لوگوں سے کہے: تم لوگوں سے گفتگو مجھ پر حرام ہے، تو ان میں سے کسی ایک سے بھی گفتگو کرے گا تو حانث ہوجائے گا، سب سے گفتگو پر حانث ہونا موقوف نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کہے: فقیروں سے گفتگو کرنا یا اس گاؤں والوں سے گفتگو کرنا یا اس روٹی کا کھانا مجھ پر حرام ہے، تو کسی ایک سے گفتگو کرنے اور ایک لقمہ کھانے سے حانث ہوجائے گا، لیکن اگر کہے: بخدا! میں تم لوگوں سے بات نہ کروں گا، یا یہ کہے: میں فقراء سے بات نہیں کروں گا یا اس گاؤں والوں سے بات نہیں کروں گا، یا یہ روٹی نہیں کھاؤں گا، تو جب تک سب سے بات نہ کرے اور ساری روٹی نہ کھالے حانث نہ ہوگا۔

(۴) اگر کہے: یہ دینار مجھ پر حرام ہیں، تو ان کے ذریعہ سے کوئی چیز خریدنے سے حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ عرف کا تقاضا ہے کہ

---

(۱) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۳۔

(۳) حدیث: "كل مسكر حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور بخاری نے (۱۰/ ۴۱ طبع السلفیہ مع فتح الباری) میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "كل شراب أسكر فهو حرام" (ہر مشروب جو نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے)۔

اپنے لئے اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، مثلاً اس کے ذریعہ کپڑا یا کھانا خریدے اور اگر ان کو ہبہ یا صدقہ کردے تو حانث نہ ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے ذریعہ اپنے دَین کو ادا کردے تو حانث نہ ہوگا پھر انہوں نے کہا: غور کرلیں۔

(۵) اگر کہے: ہر حلال مجھ پر حرام ہے، یا کہے: اللہ کا حلال یا مسلمانوں کا حلال مجھ پر حرام ہے تو یہ کھانا پینا چھوڑنے کی یمین ہوگی، إلا یہ کہ کوئی اور نیت کرے اور یہ استحسان ہے۔

مالکیہ نے کہا: بیوی کے علاوہ میں حلال کو حرام کرنا لغو ہے، وہ کسی چیز کا متقاضی نہیں، مگر یہ کہ باندی کو اسے آزاد کرنے کی نیت سے حرام کرے تو باندی آزاد ہوجائے گی، لہذا اگر کوئی کہے: خادم یا گوشت یا گیہوں مجھ پر حرام ہے اگر میں ایسا کروں، پھر اس کو کر گزرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر کوئی کہے: اگر میں ایسا کروں تو میری بیوی مجھ پر حرام ہے یا تو میرے اوپر حرام ہے، تو اس پر مدخول بہا کو (تین) قطعی طلاقیں ہوں گی، بشرطیکہ تین سے کم کی نیت نہ کرے ورنہ حسب نیت لازم ہوگا، اور غیر مدخول بہا کو ایک طلاق لازم ہوگی، بشرطیکہ اس سے زائد کی نیت نہ کرے۔ یہی مذہب مشہور ہے، ایک قول یہ ہے کہ غیر مدخول بہا کی طرح مدخول بہا میں بھی اس پر ایک طلاق بائن لازم ہوگی بشرطیکہ زائد کی نیت نہ کرے۔ ایک اور قول ہے کہ مدخول بہا کی طرح غیر مدخول بہا پر اس میں تین طلاقیں لازم ہوں گی، بشرطیکہ کم کی نیت نہ کرے، اور اگر کہے: ہر حلال مجھ پر حرام ہے اور بیوی کو مستثنیٰ کردے تو اس پر کچھ لازم نہیں، اگر مستثنیٰ نہ کرے تو بیوی میں وہی مذکورہ بالا چیزیں لازم ہوں گی۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو یا میں نے تم کو حرام کردیا، اور ایک طلاق یا چند طلاقوں کی یا ظہار کی نیت کرے تو طلاق واقع ہوگی، اور اگر عینِ عورت یا اس کی وطی یا اس کی شرمگاہ یا اس کے سر کو حرام کرنے کی نیت کرے یا بالکل کچھ نیت نہ کرے (مطلق رکھے یا اس کو مؤقت کردے) تو مکروہ ہے، لیکن بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی اور اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا اور یہ یمین نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ نہ اللہ کی قسم ہے اور نہ ہی طلاق وغیرہ کی تعلیق۔

لزومِ کفارہ کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کی بیوی حج یا عمرہ کے احرام میں نہ ہو اور وطی بالشبہہ کی وجہ سے عدت میں نہ ہو، اور اگر ایسی صورت حال ہو تو کفارہ واجب نہیں۔ معتمد قول یہی ہے۔

اگر بیوی کے علاوہ مثلاً کپڑے یا کھانے یا دوست یا بھائی کو حرام کرلے تو کفارہ لازم نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: جس نے بیوی کے علاوہ کسی اور حلال کو حرام کیا، تو وہ حلال شرعاً اس پر حرام نہ ہوگا، پھر اگر اس کو کرلے تو وجوبِ کفارہ کے بارے میں دو اقوال ہیں جن میں راجح قول وجوبِ کفارہ کا ہے، حرام کرنے میں اس کا مُنجز یا شرط پر معلق کرنا برابر ہے، منجز کی مثال یہ ہے اللہ نے جو حلال کیا ہے، وہ مجھ پر حرام ہے، میری کوئی بیوی نہیں، میری کمائی مجھ پر حرام ہے، یہ کھانا مجھ پر مردار کی طرح یا خون کی طرح یا سور کے گوشت کی طرح ہے، اور معلق کی مثال یہ ہے اگر میں نے اس کھانے میں سے کھایا تو وہ مجھ پر حرام ہے، اس نے جس چیز کو اپنے اوپر حرام کیا ہے وہ اس پر حرام نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تحریم کو یمین کہا ہے، فرمانِ باری ہے: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ[2] أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ

(۱) ابن عابدین ۳/ ۶۳، الشرح الصغیر بحاشیہ الصاوی ۱/ ۳۳۶، الشرح الکبیر ۲/ ۱۳۵، اسنی المطالب مع حاشیہ الشہاب الرملی ۳/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

(۲) "مرضات" مصدر میمی ہے اور اس کی تاء ان لوگوں کی لغت کے مطابق جو مفرد مؤنث پر وقف کرتے وقت "ہاء" پڑھتے ہیں، لمبی لکھی جاتی ہے اور جو لوگ حالت وقف میں "تاء" پڑھتے ہیں، ان کی لغت کے مطابق مفتوحہ لکھی جاتی ہے یہ دونوں لغات فصیح ہیں، گو کہ پہلی لغت کا استعمال زیادہ ہے یہاں پر

رَحِيمٌ ، قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ"[1] (اے نبی! جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اسے آپ کیوں حرام کررہے ہیں، اپنی بیویوں کی خوشی حاصل کرنے کے لئے اور اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحیم ہے، اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کردیا ہے)۔

یمین حلال کو حرام نہیں کرتی، ہاں حنث کے سبب کفارہ کو واجب کرتی ہے، اس آیت میں بھی کفارہ کے وجوب کی دلیل ہے، رہا بیوی کو حرام کرنا تو وہ ظہار ہے، خواہ اس کے ذریعہ ظہار، طلاق یا یمین کی نیت کرے، یا کسی چیز کی نیت نہ کرے راجح قول یہی ہے۔

اگر کہے: اللہ نے میرے لئے جو اہل و مال حلال کئے ہیں وہ مجھ پر حرام ہیں (اور اس کے پاس بیوی ہو) تو یہ ظہار اور مال کو حرام کرنا ہوگا، اور کفارۂ ظہار ان دونوں کی طرف سے کافی ہے[2]۔

لفظ ''نعم'' (ہاں) کے ذریعہ تصدیق کا یمین کے قائم مقام ہونا:

٤٦- حنفیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ جس پر یمین پیش کی جائے اور وہ کہے: ہاں تو وہ حلف اٹھانے والا ہوجائے گا، اور اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: تم پر اللہ کا عہد ہے اگر تم نے ایسا کیا اور دوسرا کہے: ہاں تو حلف اٹھانے والا وہ ہوگا جس نے ہاں کہا، یمین پیش کرنے والے پر یمین بھی نہیں ہوگی اگر چہ اس کی نیت کرے، اس لئے کہ اس کا قول "علیک" مخاطب پر یمین کو لازم کرنے میں صریح ہے، اس لئے ابتداءً کہنے والے پر اس کا یمین ہونا ممکن نہیں، لیکن اگر کہے: بخدا! تم ایسا کروگے تو دوسرے نے کہا: ہاں، تو اگر ابتداءً کہنے والا قسم دلانے کی نیت کرے اور ہاں کہنے والا قسم کھانے کی نیت کرے تو صرف ہاں کہنے والا قسم کھانے والا ہوگا، اور اگر دونوں حلف کی نیت کریں، تو دونوں حلف اٹھانے والے ہوجائیں گے[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی سے معلوم کرنے کے لئے کہا جائے: تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی؟ یا کیا تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی؟ اور دوسرا کہے: ہاں، تو یہ اقرار ہوگا، اور اگر التماس انشاء (طلاق) کے لئے ہو تو صراحتاً طلاق ہوگی، اور اگر حالت کا علم نہ ہو تو معلومات حاصل کرنے پر محمول ہوگا[2]۔

یہ علماء شافعیہ نے طلاق کے بارے میں کہا ہے، اور اس پر یہ بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے: تم نے حلف اٹھایا؟ یا کیا تم نے اللہ کا حلف اٹھایا؟ زید سے بات نہیں کروگے؟ اور دوسرا کہے: ہاں، تو اس میں تفصیل ہے: اگر خبر معلوم کرنے کے لئے ہو تو اقرار ہوگا، جس میں صدق و کذب کا احتمال ہے، بات کرنے سے حانث ہوجائے گا اگر سچا ہو، اور اس کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اگر جھوٹا ہو۔

اگر التماس انشاء حلف کے لئے ہو تو صریح حلف ہوگا۔

اگر حالت کا علم نہ ہو تو معلومات حاصل کرنے پر محمول ہوگا اور جواب اقرار ہوگا، واللہ اعلم، دوسرے مذاہب کی اس سلسلہ میں صراحت نہیں ملی۔

حرف قسم اور اس کے قائم مقام کے ذریعہ غیر اللہ کا حلف:

٤٧- ماسبق سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ حرفِ قسم اور اس کے قائم

= مفتوحہ لکھی گئی ہے اس لئے کہ وقف کی حالت میں یہ ''تا'' پڑھی جاتی ہے۔

(۱) سورۂ تحریم ۱/۲،۱۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۱۷۱، ۵/۵۰۳، ۵۱۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۹۵، ۹۶، تقریر الرافعی ۲/۳۱۔

(۲) الوجیز للغزالی ۲/۶۹، اسنی المطالب ۳/۲۴۴، ۳۲۵۔

مقام کے ذریعہ یمین شرعی طور پر یمین باللہ تعالٰی میں منحصر ہے، لہذا حرفِ قسم اور اس کے قائم مقام کے ذریعہ غیر اللہ کا حلف یمین شرعی نہیں مانا جائے گا، اور نہ اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب ہوگا۔

اس کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ انسان: اپنے باپ، یا بیٹے یا انبیاء یا ملائکہ علیہم السلام یا عبادات مثلاً: روزہ، نماز، یا کعبہ یا حرم یا زمزم یا قبر یا منبر یا کسی اور مخلوق کی قسم کھائے، خواہ حلف اٹھانے والا ان الفاظ کو حرفِ قسم کے بعد لائے یا ان کی طرف لفظ ''حق'' یا ''حرمت'' یا ''حیات'' وغیرہ کی اضافت کرے، خواہ حلف حرفِ قسم کے ذریعہ ہو یا حرفِ قسم کے ساتھ ملحق صیغہ سے ہو جس میں یہ حروف ہوں مثلاً: "لعمرک، لعمري، عمرک الله[1]، عليّ عهد رسول الله لأفعلن كذا"۔

۴۸ - اس کی ممانعت کئی احادیث میں آئی ہے: فرمانِ نبوی ہے: ''مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلا يَحْلِف إلا بالله''[2] (جو حلف اٹھانا چاہے وہ صرف اللہ کا حلف اٹھائے)۔

نیز فرمانِ نبوی ہے: ''من حلف بغير الله فقد أشرک'' (جس نے غیر اللہ کا حلف اٹھایا اس نے شرک کیا)۔ ایک روایت میں ہے: ''فقد كفر''[3] (اس نے کفر کیا)۔

نیز فرمانِ نبوی ہے: ''من حلف بالأمانة فليس منا''[1] (جس نے امانت کا حلف اٹھایا، وہ ہم میں سے نہیں)۔

نسائی میں مذکور حضرت سعد بن ابی وقاص کی روایت میں ہے کہ میں نے لات وعزی کا حلف اٹھایا، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا: "لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو على كل شيء قدير وانفث عن شمالک ثلاثا، وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم لا تعد" (کہو: اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کے لئے ملک اور اسی کے لئے تمام تعریف ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور اپنی دائیں جانب تین بار تھوکو اور

(۱) اس مثال میں ''عمر'' کا معنی: اللہ کی بقاء کا اعتقاد ہے لہذا کسی کے قول: "عمرک الله" کا معنی: میں تمہارے اس اعتقاد کی قسم کھاتا ہوں کہ اللہ باقی ہے اور بلاشبہ اعتقاد مخاطب کی صفت ہے اللہ کی صفت نہیں۔

(۲) حدیث: "من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله" کی روایت نسائی (۴/۷ طبع مکتبہ تجاریہ) نے کی ہے اور اصل حدیث صحیح بخاری (فتح الباری ۵۷۰/۱۱ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "من حلف بغير الله فقد أشرک" اور ایک روایت کے مطابق "فقد كفر" کی روایت احمد (۳۴/۲ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲۹۷/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) حدیث: "من حلف بالأمانة فليس منا" کی روایت ابوداؤد (۵۷۱/۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۶۰۱ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو صحیح کہا ہے۔
مناوی نے فیض القدیر (۱۴۱/۶) میں کہا: امانت بعض اکثر ہیں مثلاً نماز، روزہ اور حج۔ اور آپ کا قول "فليس منا" (ہم میں سے نہیں) کا معنی یہ ہے کہ اس کا شمار متقیوں میں نہیں، نہ اس کا شمار اکابر مسلمین میں ہوگا، یا وہ ہمارے جیسے اخلاق والوں میں سے نہیں، اس لئے کہ یہ اہل کتاب کے دین میں سے ہے نیز اس لئے کہ اللہ تعالٰی نے اپنے اسماء وصفات کا حلف اٹھانے کا حکم دیا ہے امانت اللہ کے امور میں سے ایک امر ہے اس کا حلف اٹھانے سے اسماء وصفات اور امانت کے درمیان برابری کا وہم ہوتا ہے اسی وجہ سے مسلمانوں کو اس سے منع کر دیا گیا جیسا کہ آباء کے حلف سے منع کر دیا گیا۔
پھر انہوں نے اشہب مالکی سے نقل کیا: امانت میں احتمال ہے اگر اس سے مراد مخلوق کے درمیان کی امانت ہو تو وہ یمین نہیں، اور اگر مراد وہ امانت ہو جو اللہ کی ایک صفت ہے تو یہ یمین ہے الخ۔ ہم اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے کہتے ہیں: حلف اٹھانے والا کبھی کہتا ہے: "والأمانة"، یا "وأمانة الله" یا ''عليّ الأمانة'' یا "عليّ امانة الله لأفعلن كذا" مثلاً۔ ان تمام صورتوں میں یا تو اللہ کی ذاتی صفت مراد ہوگی جو کہ بندوں کو پابند بنانا اور مکلف بنانا ہے اور یہ اللہ کے کلام قدیم کی طرف لوٹے گی، یا اس سے مراد بذات خود وہ امور ہیں جن کے بندے مکلف ہیں، اور یہ بندوں کی صفات میں سے ہے تو اس آخری اعتبار سے اس کا حلف درست نہیں ہوگا۔

شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگو، پھر ایسا نہ کرو)۔

نسائی میں ان ہی سے ایک دوسری روایت میں ہے: "میں نے لات وعزی کا حلف اٹھایا، تو صحابہ نے مجھ سے کہا: تم نے بری بات کہی، رسول اللہ ﷺ کے پاس جاؤ اور انہیں بتاؤ، ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ تم کافر ہوگئے، میں نے آپ ﷺ سے ملاقات کی اور بتایا، تو آپ نے فرمایا: "قل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ثلاث مرات، وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثلاث مرات وانفث عن شمالك ثلاث مرات ولا تعد"[1] (تین بار کہو: اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔ تین بار شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگو اور تین بار اپنے بائیں طرف تھوکو اور پھر ایسا نہ کرو)۔

نیز صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من حلف منكم فقال في حلفه: باللات، فليقل: لاإله إلا الله، ومن قال لصاحبه: تعال أقامرك فليتصدق"[2] (جو تم میں "لات" و "عزی" کی قسم کھائے اس کو چاہئے کہ لا الہ الا اللہ کہہ لے اور جو اپنے ساتھی سے کہے: آؤ جوا کھیلیں تو وہ صدقہ کرے)۔

۴۹-صحابہ کرام سے غیر اللہ کے حلف پر نکیر منقول ہے۔

مثلاً حجاج بن منہال نے اپنی سند سے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے: مجھ کو اللہ کی جھوٹی قسم کھانا غیر اللہ کی سچی قسم کھانے سے زیادہ پسند ہے، عبد الرزاق نے اپنی سند سے وبرہ سے نقل کیا ہے:

(۱) حدیث: "قل لا إله إلا الله" کی روایت نسائی (۷/ ۷، ۸ المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد ضعیف ہے (التہذیب لابن حجر ۸/ ۶۷ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ الہند)۔

(۲) حدیث: "من حلف منكم فقال في حلفه....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۷، ۱۲۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ابن مسعود یا ابن عمر نے فرمایا: مجھے اللہ کی جھوٹی قسم کھانا غیر اللہ کی سچی قسم کھانے سے زیادہ پسند ہے، اور عبد الرزاق نے اپنی سند سے حضرت ابن الزبیر سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے ان کو کعبہ کی قسم کھاتے ہوئے سنا تو ان سے کہا: اگر قسم کھانے سے قبل مجھے علم ہوتا کہ تم اس کی سوچ رہے ہو تو تم کو سزا دیتا، اللہ کی قسم کھاؤ، اس کے بعد گنہگار ہو یا پوری کرو[1]۔

غیر اللہ کے حلف کا اثر:

۵۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر اللہ کے حلف کی صورت میں اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب نہیں ہوتا، البتہ اکثر حنابلہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے حلف اٹھانے پر حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ یہ شہادتین کا ایک جز ہے جس کے ذریعہ سے کافر مسلمان ہوتا ہے۔ بعض حنابلہ سے مروی ہے کہ سارے ہی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے حلف میں بھی حانث ہونے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، لیکن حنابلہ کے مذہب میں مشہورتر یہ ہے کہ ہمارے نبی اور بقیہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے حلف میں حانث ہونے پر کفارہ نہیں ہوگا۔

فقہاء کے یہاں یہ بھی بالاتفاق ہے کہ غیر اللہ کا حلف ممنوع ہے، البتہ اس نہی کے درجہ میں اختلاف ہے: حنابلہ نے کہا: یہ حرام ہے، مگر امانت کا حلف حرام نہیں، کیونکہ بعض حنابلہ اس کی کراہت کے قائل ہیں، حنفیہ نے کہا: یہ مکروہ تحریمی ہے، جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ تنزیہی (مکروہ) ہے[2]۔

(۱) غیر اللہ کے حلف کے حرام ہونے پر احادیث سے استدلال کے ضمن میں ابن حزم نے ان تینوں آثار کو اپنی کتاب "المحلی" (۸/ ۴۹) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۶، البدائع ۳/ ۸، فتح القدیر ۴/ ۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۰، اسنی المطالب ۴/ ۲۴۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۴۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر سبقتِ لسانی سے بلاقصد ہوتو کراہت نہیں، اعرابی (جس نے کہا تھا: میں اس پر نہ زیادتی کروں گا نہ اس میں کمی) کے قصہ میں صحیحین کی حدیث کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "أفلح و أبیه إن صدق"(۱) (اگر اس نے سچ کہا تو اس کے باپ کی قسم وہ کامیاب ہوگیا)، اسی پر محمول ہے۔

شرائطِ قسم:

قسم کے انعقاد اور اس کی بقاء کے لئے کچھ شرائط ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں:

(اول)

حالف (قسم کھانے والا) سے متعلق شرائط

یمین کے انعقاد اور اس کی بقاء کے لئے حالف میں چند شرائط ہیں:

۵۱ - (اول): بلوغ، (دوم): عقل۔

یہ دونوں اصلِ انعقاد کی شرطیں ہیں، لہذا بچہ (اگر چہ ممیز ہو)، مجنون، معتوہ، سکران جس کو تعدی کی وجہ سے سکر نہ ہوا ہو، نائم اور بے ہوش کی یمین منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ ان تصرفات میں سے ہے جس میں "ایجاب" ہوا کرتا ہے اور یہ لوگ "ایجاب" کی اہلیت نہیں رکھتے۔

اجمالی طور پر ان دو شرطوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)۔

ہاں سکران جس کو تعدی کی وجہ سے سکر ہوا ہو اور بچہ جب بلوغ کے بعد حانث ہوجائے، ان کے بارے میں اختلاف ہے، رہا سکران زیادتی کرنے والا، تو جمہور کی رائے ہے کہ اس کی یمین صحیح ہے اگر صریح ہو، اس کی وجہ اس پر تغلیظ اور سختی کرنا ہے، جبکہ ابوثور، مزنی، زفر، طحاوی، کرخی اور محمد بن مسلمہ وغیرہ کی رائے ہے کہ زیادتی نہ کرنے والے سکران کی طرح اس کی یمین بھی منعقد نہیں ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح "حجر" میں ہے۔

رہا بچہ تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کی یمین منعقد نہیں ہوگی، اور یہ کہ اگر وہ حانث ہوجائے (اگر چہ بلوغ کے بعد) تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور طاؤس سے منقول ہے کہ اس کی یمین معلق ہوگی، اگر بلوغ کے بعد حانث ہوتو اس پر کفارہ لازم ہوگا(۱)۔

جمہور کی دلیل فرمانِ نبوی ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی یستیقظ، وعن المجنون حتی یفیق وعن الصبي حتی یبلغ"(۲) (تین آدمی مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آنکہ بیدار ہوجائے، مجنون تا آنکہ ہوش میں آجائے اور بچہ تا آنکہ بالغ ہوجائے)۔

۵۲ - (شرط سوم): اسلام، یہ رائے حنفیہ و مالکیہ کی ہے، لہذا کافر کی طرف سے یمین باللہ منعقد نہ ہوگی، خواہ وہ ذمی ہو، اگر مسلمان کی یمین منعقد ہوجائے تو کفر کی وجہ سے باطل ہوجائے گی، خواہ کفر حنث سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور اس کے بعد اسلام لانے سے نہیں لوٹے گی (۳)۔

---

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۲۴۲۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۰، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۴۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۴۴۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۰، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۷۔

شافعیہ وحنابلہ[1] نے کہا: یمین کے انعقاد یا اس کی بقاء کے لئے اسلام شرط نہیں، لہذا احکام کی پابندی اختیار کرنے والا کافر یعنی (ذمی اور مرتد) کسی چیز پر اگر اللہ کا حلف اٹھائے، پھر حالت کفر میں حانث ہو جائے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ لازم ہوگا، لیکن اگر مالی کفارہ نہ دے سکے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ نہ دے گا، مگر یہ کہ اسلام لے آئے، یہ حکم صرف ذمی کا ہے، رہا مرتد تو حالتِ ردّت میں نہ مال کے ذریعہ کفارہ دے گا اور نہ ہی روزہ کے ذریعہ، بلکہ انتظار کرے گا، پھر جب اسلام لے آئے تو کفارہ دے گا، اس لئے کہ ردّت کی حالت میں اس کا مال موقوف ہے، لہذا اس میں تصرف نہیں کرنے دیا جائے گا۔

اگر کوئی حالتِ کفر میں حلف اٹھائے پھر اسلام لائے اور حانث ہو جائے، تو حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس پر کفارہ نہیں ہوگا، جبکہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ ہوگا اگر حلف اٹھاتے وقت اس نے احکام کی پابندی کو اپنے اوپر لازم کیا ہو۔

۵۳- (شرط چہارم): یمین کا تلفظ، لہذا جمہور کے نزدیک کلام نفس (دل کی بات) کافی نہیں، البتہ بعض مالکیہ کا اختلاف ہے، آواز کا اس قدر اظہار ضروری ہے کہ وہ خود سن سکے اگر اس کی سماعت درست ہے، اور سننے سے کوئی چیز مانع نہ ہو مثلاً شور وشغب اور کان کو بند کر لینا۔

سنانا اگر چہ تقدیراً ہو جمہور کی رائے کے مطابق شرط ہے، جو کہتے ہیں کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قراءت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے، مالکیہ اور حنفیہ میں کرخی نے کہا: سنانا شرط نہیں، شرط محض یہ ہے کہ زبان کی حرکت کے ساتھ حروف کی ادائیگی کرے اگر چہ وہ خود نہ سنے، اور نہ وہ شخص جو اپنا کان اس کے منہ کے قریب رکھے، اور سماعت ٹھیک ہو اور کوئی مانع بھی نہ ہو۔

نیز حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گونگے کی طرف سے یمین کا اشارہ نطق کے قائم مقام ہے۔

شافعیہ نے کہا: تحریر اگر صراحت کے ساتھ ہو تو کنایہ مانی جائے گی، اس لئے کہ اس میں نقل، قلم اور روشنائی کے تجربہ وغیرہ کا احتمال ہے، اور اخرس کا اشارہ اگر خاص طور پر اس کو سمجھ دار سمجھ سکے تو کنایہ ہے، اس میں نیت کی ضرورت ہے، اور اگر ہر شخص اس کو سمجھ لیتا ہو تو یہ صریح ہے[1]۔

حالف میں رضامندی اور ارادہ کا ہونا:

۵۴- حنفیہ کے نزدیک حالف میں رضامندی اور ارادہ شرط نہیں ہے، لہذا حنفیہ کے نزدیک مکرَہ اور مخطی کی یمین درست ہے، مخطی سے مراد وہ شخص ہے جو حلف کے علاوہ کسی اور چیز کا ارادہ کرے اور زبان پر حلف آجائے، مثلاً وہ کہنا چاہتا تھا: مجھے پانی پلاؤ اور زبان سے نکل گیا: بخدا! میں پانی نہیں پیوں گا، اس لئے کہ یمین ان تصرفات میں سے ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، لہذا اس میں اکراہ اور خطاء اثر انداز نہیں ہوں گے، جیسا کہ طلاق، عتاق، نذر اور دوسرے ناقابلِ فسخ تصرفات۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: رضامندی اور ارادہ شرط ہے، لہذا اکرہ اور مخطی کی یمین منعقد نہیں ہوگی[2]، البتہ شافعیہ نے

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۶۱۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۰۰، الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۰۹، ۵۱۰، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۱، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۶۱، أسنی المطالب ۳/ ۲۷۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۷۔

(۲) قابل لحاظ امر یہ ہے کہ سبقت لسانی کی دو قسمیں ہیں: اول: یمین کا کثرت کے ساتھ زبان پر آجانا، جیسا کہ وہ شخص جو گفتگو میں بار بار بلا ارادہ کہتا ہے: لا واللہ، بلی واللہ۔ دوم: یمین کے لفظ کے علاوہ سے جس کے بولنے کا ارادہ ہو زبان کا لفظ یمین کی طرف چلا جانا۔ نوع اول کو خطأ نہیں کہتے، مالکیہ کے

مکرہ علی الیمین کے بارے میں کہا: اگر وہ حلف کی نیت کرے تو اس کی یمین درست ہوگی [۱]، اس لئے کہ اکراہ لفظ کو بے کار نہیں کرتا، بلکہ اس کی وجہ سے صریح کنایہ بن جاتا ہے، شافعیہ کا یہ قول بعید نہیں کہ متفق علیہ ہو، اس لئے کہ مکرہ کے کلام کو لغو کرنا بلا وجہ ہے، ہاں اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اپنے اوپر سے اذیت کو دور کرے، اور اس نے لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کرنے کا قصد نہیں کیا، اور جب وہ اس کو اس کے معنی میں استعمال کرنے کا قصد کرے تو یہ ایک زائد امر ہے، مجبوری اس کی متقاضی نہیں۔

شافعیہ نے یہ بھی کہا: مکرہ پر توریہ کرنا لازم نہیں اگر چہ اس پر قادر ہو۔

توریہ: یہ ہے کہ انسان کوئی ایسا لفظ بولے جو ایک معنی میں ظاہر ہو، لیکن وہ اس سے دوسرا معنی مراد لے، جس کی گنجائش لفظ میں ہو، لیکن یہ معنی خلاف ظاہر ہو [۲]۔

حالف میں "جد" کا شرط نہ ہونا:

۵۵- "جِد" (جیم کے کسرہ کے ساتھ): قولی تصرف میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان لفظ بولے اور اس کے اثر پر راضی ہو، خواہ رضا اس کو مستحضر ہو یا وہ اس سے غافل ہو، لہذا جو شخص صریح لفظ بولے اور اس کے معنی کی نیت کرے یا اس نیت سے غافل ہو، اس کے اثر کا ارادہ

= نزدیک وہ صحیح اور واقع ہے جبکہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کو لغو کہتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک وہ واقع نہ ہوگی، البتہ حنفیہ اس کو مستقبل میں واقع قرار دیتے ہیں۔ اور نوع ثانی کو غلطاً کہتے ہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک واقع ہے اس میں مالکیہ اور شافعیہ وغیرہ کا اختلاف ہے۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۱، الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ٦۴، ۷۴، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۵، ۵۴۳، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱٦۴، مطالب اولی النہی ٦/ ۳۱۹، ۳٦۷۔

(۲) اسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/ ۲۸۰، ۲۸۳۔

کرے یا اس ارادہ سے غافل ہو، اس کو جادّ (سنجیدہ) کہتے ہیں، اور اگر لفظ کو اس کے اثر سے بالاتا ویل و بلا اکراہ خالی کرنے کا ارادہ کرے، اور کھیل اور مزاح کے طور پر اس کو بولے تو اسے ہازل (مذاق کرنے والا) کہتے ہیں، ہزل کا صریح قولی تصرفات میں (جن میں فسخ کا احتمال نہیں) کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص کھیل یا مذاق میں صریح صیغہ کے ذریعہ حلف اٹھائے تو اس کی یمین منعقد ہوگی، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "ثلاث جدھن جد، وھزلھن جد: النکاح والطلاق والرجعۃ" [۱] (تین چیزوں میں سنجیدگی، سنجیدگی ہے، اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

حدیث میں جن امور کا ذکر ہے انہی پر بقیہ ناقابل فسخ تصرفات کو قیاس کیا جائے گا، اور انہی میں سے یمین کا صریح صیغہ ہے، رہا کنایہ تو معلوم ہے کہ اس میں نیت شرط ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہازل کی نیت نہیں ہوتی۔

معنی کا قصد اور اس کا علم:

۵٦- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ صریح الفاظ میں: معنی کا علم شرط ہے، اور کنایہ میں: معنی کا قصد شرط ہے، شافعیہ نے اس کا ذکر "طلاق" میں کیا ہے [۲]، لیکن یہ طلاق کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ ظاہر ہے، اور اسی سے سمجھا جاتا ہے کہ اگر یمین صریح لفظ کے ساتھ ہو تو شرط ہے کہ متکلم اس کا معنی جانتا ہو، لہذا اگر کوئی عجمی صریح عربی لفظ کے ذریعہ قسم کھائے مثلاً "واللہ لأصومنّ غدًا" اس طرح کہ کسی نے اس سے یہ

(۱) حدیث: "ثلاث جدھن جد......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ٦۴۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۱۰ طبع دار المحاسن) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) اسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/ ۲۸۰۔

الفاظ کہلوادیئے، وہ اس کے معنی کو نہیں جانتا تو یمین منعقد نہیں ہوگی، اور اگر کوئی کہے: " أشهد بالله لأفعلن كذا" تو یمین منعقد نہیں ہوگی، الا یہ کہ یمین کے معنی کا قصد ہو، اس لئے کہ یہ شافعیہ کے نزدیک کنایہ ہے جیسا کہ گزرا۔

کنایہ میں نیت کے شرط ہونے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں، رہا معنی کا علم تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قضاءً طلاق میں نیت شرط نہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس کو یمین صریح میں دیانۃً شرط مانتے ہیں، کیونکہ فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جاتی ہے۔

یمین میں تاویل کا اثر:

۵۷- مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسی تاویل جس سے یمین کا جملہ محلوف علیہ کے جملہ سے الگ ہوجائے قابل قبول ہے اور مالکیہ کی عبارت ہے: اگر کہے: میں نے اپنے قول "باللہ" سے اللہ پر بھروسہ کیا یا اعتصام باللہ کیا، پھر میں نے اپنا قول: "لأفعلن" شروع کیا ہے، میں نے یمین کا قصد نہیں کیا، تو یمین کے بغیر دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی [1]۔

شافعیہ کی عبارت ہے: اگر کہے: " والله لأفعلن كذا"، پھر کہے: میری مراد "والله المستعان" ہے، یا کہا: "باللہ" اور مراد یہ بتائے کہ " وثقت" (میں نے اللہ پر بھروسہ کیا) یا "استعنت بالله" (میں نے اللہ سے مدد طلب کی) ہے، پھر میں نے اپنی بات اس طرح شروع کی: "لأفعلن كذا" قسم کے بغیر، تو اس کا قول ظاہراً وباطناً مانا جائے گا، لیکن اگر یہ تاویل ایلاء یا طلاق میں کرے تو ظاہراً اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہے [2]۔

(1) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۷۔

(2) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۶۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ تاویل انہی مذاہب کے ساتھ خاص نہیں، دوسرے مذاہب کی کتابوں کی ورق گردانی کرنے سے ان کے نزدیک بہت سی مقبول تاویلات ملتی ہیں، اور بلاشبہ تاویل کا اعتبار اسی وقت ہوگا جبکہ صاحب حق، حلف دلانے والا کوئی نہ ہو، اور لفظ میں تاویل کی گنجائش ہو۔

(دوم)

محلوف علیہ سے متعلق شرائط

یمین باللہ کے انعقاد اور اس کے انعقاد کے باقی رہنے کے لئے محلوف علیہ میں چار شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، محلوف علیہ سے مراد جملہ دوم کا مضمون ہے جس کو جواب قسم کہتے ہیں۔

۵۸- (شرط اول) یہ کہ محلوف علیہ امر مستقبل ہو:

یہ یمین باللہ کے انعقاد کے لئے حنفیہ وحنابلہ کے یہاں شرط ہے، شافعیہ کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ یمین غموس ماضی وحاضر کی بھی منعقد ہوجاتی ہے، مثلاً کہے: "والله لا أموت"۔ اور مستقبل کی بھی مثلاً کہے: "والله لأصعدن السماء" (بخدا! میں آسمان پر چڑھوں گا)، اور مالکیہ کا بھی اس میں اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ غموس حاضر ومستقبل کی منعقد ہوتی ہے۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک جس میں کفارہ ہو، اس میں استقبال شرط ہے، مثلاً کفر یا عبادت یا ظہار کی تعلیق کا حلف، برخلاف طلاق وعتاق کے [1]۔

۵۹- (شرط دوم): یہ کہ حالف کے وقت محلوف علیہ کا حقیقتاً وجود متصور ہو (یعنی عقلاً محال نہ ہو) یہ امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک

(1) البدائع ۳/ ۱۱، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

یمین باللہ کے انعقاد کی شرط ہے۔

اس کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یمین کا انعقاد محض اس کے پورا کرنے کو یقینی بنانے کے لئے ہے، چنانچہ کوئی شخص کوئی خبر دیتے وقت یا کوئی وعدہ کرتے وقت صدق کے پہلو کو یقینی بنانے کے لئے اس کو یمین کے ذریعہ مؤکد کرے، تو مقصود اس کو پورا کرنا ہے، پھر کفارہ وغیرہ اس کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے، لہذا اگر اصل (یعنی پورا کرنے) کا تصور نہ ہو تو بدل (یعنی کفارہ) کا وجود بھی نہ ہوگا، اس لئے یمین منعقد نہ ہوگی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں، اس لئے کہ عقلاً اصل کے محال ہونے سے لازم نہیں آتا کہ بدل بھی نہ ہو۔

اس شرط کا مفہوم یہ ہے کہ اگر حلف کے وقت محلوف علیہ کا وجود عقلاً محال ہو تو امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی۔

یہ مفہوم علی الاطلاق نہیں، اس کی تفصیل درج ذیل مثال پر گفتگو سے معلوم ہوگی:

اگر کوئی کہے: بخدا! میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا یا کہے: بخدا! میں اس کوزہ کا پانی آج ضرور پیوں گا، اور حلف کے وقت کوزہ میں پانی نہ ہو، تو شرب (پینا) جو کہ محلوف علیہ ہے، اس کا وجود حلف کے وقت عقلاً محال ہے، اس لئے امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی اگر حالف کو حلف کے وقت معلوم نہ ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے، لیکن اگر اس کو اس کا علم ہو تو امام ابوحنیفہ و محمد اور ابو یوسف کے نزدیک یمین منعقد ہوگی، لیکن امام زفر کے نزدیک منعقد نہیں ہوگی، اور یہی امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے۔

یہی صاحب ''البدائع'' نے لکھا ہے۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں کہا: یمین منعقد ہوگی اور فی الحال اس پر کفارہ واجب ہوگا[1]۔

۶۰ - (شرط سوم): یہ کہ حلف کے بعد محلوف علیہ کا حقیقتاً وجود متصور ہو اگر یمین خاص وقت کے ساتھ مقید ہو، یہ شرط امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین باللہ کے انعقاد کے باقی رہنے کے لئے ہے، لہذا اگر یہ شرط نہ پائی جائے تو انعقاد کے بعد یمین باطل ہوجائے گی، اس شرط کے بارے میں بھی امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، شرط ہونے نہ ہونے کی توجیہ وہی ہے جو شرط دوم میں ہے اور اس شرط کی وضاحت حسب ذیل مثال سے ہوگی:

اگر کوئی کہے: میں اس کوزہ کا پانی آج کے دن ضرور پیوں گا یا کہے: میں اس کوزہ کا پانی پیوں گا، اور کسی وقت کی قید نہ لگائے اور حلف کے وقت کوزہ میں پانی تھا، اس کو حالف نے بہادیا یا کسی اور نے بہادیا، یا خود بخود وہ پانی دن میں بہہ گیا، تو '' آج کے دن'' سے مقید کرنے کی صورت میں انعقاد کے بعد یمین باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ ''پینا'' جو محلوف ہے، حلف کے بعد مقید وقت میں اس کا وجود محال ہوگیا ہے، اور اطلاق کی صورت میں قسم کا انعقاد باقی رہے گا، لہذا بہادینے یا بہہ جانے سے وہ حانث ہوگا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا[2]۔

۶۱ - (شرط چہارم): حلف کے وقت محلوف علیہ کا وجود عادتاً متصور ہو (یعنی عادتاً محال نہ ہو)، یہ ''یمین باللہ'' کے انعقاد کے لئے امام زفر کے نزدیک شرط ہے، اس میں امام ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمد کا اختلاف ہے۔

لہذا اگر کوئی کہے: بخدا! میں آسمان پر چڑھوں گا یا بخدا! میں آسمان کو چھوؤں گا، یا بخدا! میں اس پتھر کو سونا بناؤں گا، تو امام زفر کے

(۱) البدائع ۳/ ۱۱، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۰۰، کشاف القناع ۶/ ۲۳۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۰۰، ۱۰۱، البدائع ۳/ ۱۲۔

نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی، خواہ اس میں کسی خاص وقت کی قید لگائے مثلاً: آج یا کل، یا اس میں قید نہ لگائے، امام ابوحنیفہ ومحمد نے کہا: یہ یمین منعقد ہوگی، اس لئے کہ محلوف علیہ عقلاً جائز ہے، اور امام ابو یوسف نے کہا: یہ بھی منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ محلوف علیہ امر مستقبل ہے۔

امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عادتاً محال حقیقتاً محال کے ساتھ لاحق ہے، چونکہ ثانی میں یمین منعقد نہیں ہوتی، اس لئے اول میں بھی منعقد نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ ومحمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں انعقاد کا حکم لگانے میں حقیقت کا اعتبار ہے، اور اس میں عدم انعقاد کا حکم لگانے میں عادت کا اعتبار ہے، اور بلاشبہ حقیقت کا اعتبار اولی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالف نے فعل کو بر (یمین کو پورا کرنے) کی شرط بنایا ہے، لہذا اس کا نہ ہونا حانث ہونے کا سبب ہے، خواہ یہ فعل عقلاً وعادتاً ممکن ہو، مثلاً کہے: بخدا! میں یہ کتاب ضرور پڑھوں گا یا عقلاً وعادتاً محال ہو، مثلاً کہے: بخدا! میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا، جبکہ کوزہ میں پانی نہ ہو، یا عادتاً محال ہو، عقلاً نہیں، مثلاً کہے: بخدا! میں اس پتھر کو سونا بنادوں گا (۱)۔

دوسرے کے فعل پر حلف:

۶۲ - حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرے کے فعل پر اس کی عدم موجودگی میں حلف اٹھالے، اور کہے: بخدا! وہ ایسا ضرور کرے گا یا وہ شخص موجود ہے اور اس سے کہا: بخدا! تم ایسا ضرور کروگے اور وہ اس کی بات نہ مانے تو حالف حانث ہوجائے گا، اور کفارہ اسی پر واجب ہوگا، جس نے اس کو حانث بنایا ہے، اس پر واجب نہیں ہوگا (۲)۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے ایسے شخص پر حلف جس کے بارے میں خیال ہے کہ اس کی فرماں برداری کرے گا، اور ایسے شخص پر حلف جس کے بارے میں ایسا خیال نہیں، دونوں کے درمیان تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر ایسے شخص پر حلف ہے جس کے بارے میں خیال ہے کہ اس کی فرماں برداری کرے گا اور اس نے ایسا نہیں کیا، تو کوئی کفارہ نہیں، اس لئے کہ یہ لغو ہے، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس حالت کے علاوہ میں دوسرے پر حلف ہو کہ اگر وہ اس کی فرماں برداری نہ کرے تو حالف حانث ہوجائے گا، اور کفارہ اسی پر واجب ہوگا۔

(سوم)
صیغہ سے متعلق شرائط

۶۳ - یمین باللہ کے انعقاد کے لئے صیغہ سے متعلق شرائط دو ہیں:

(شرط اول) محلوف بہ محلوف علیہ کے درمیان سکوت وغیرہ سے فصل نہ ہو، لہذا اگر حاکم نے اس کو پکڑ کر اس سے کہا: کہو: باللہ (اللہ کی قسم)، اس نے یہی کہہ دیا، پھر حاکم نے کہا: "لآتين يوم الجمعة" (میں جمعہ کو ضرور آؤں گا)، اس شخص نے اسی طرح کہہ دیا، تو نہ آنے کی صورت میں حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ حاکم کے کہنے کے انتظار کی وجہ سے فصل ہوگیا، اور اگر کہے: مجھ پر اللہ اور اس کے رسول کا عہد ہے ایسا نہ کروں گا، تو درست نہیں، کیونکہ غیر یمین (یعنی اس کے رسول کا عہد ہے) کے ذریعہ فصل ہوگیا ہے (۱)۔

(شرط دوم): اس صیغہ کا استثناء سے خالی ہونا، اس سے مقصود اللہ کی مشیت پر تعلیق یا اللہ کی مشیت کا استثناء وغیرہ ہے جس کے ساتھ حانث ہونے کا تصور نہیں ہوتا ہے، مثلاً حالف کہے: "إن شاء الله" (اگر اللہ چاہے)، یا کہے: "مگر یہ کہ اللہ چاہے" یا "ماشاء الله" یا

(۱) البدائع ۳/ ۱۱، ۱۵۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۶۰۔

''مگر یہ کہ میرے لئے کوئی اور چیز سامنے آجائے''، اور اس جیسی مثالیں جن کا بیان آئندہ آئے گا، اگر اس طرح کی کوئی چیز اس کی شرائط کے ساتھ لائے تو یمین منعقد نہ ہوگی [۱]۔

معلق یمین کا صیغہ:

۶۴-تعلیق لغت میں: "علق الشيء بالشيء وعليه" کا مصدر ہے، بمعنی ایک چیز کو دوسرے میں گاڑنا اور اس پر رکھنا اور اس کو پکڑنے والا بنانا۔

اصطلاح میں یہ کسی جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول سے مربوط کرنا ہے، جس جملہ کے مضمون کو مربوط کیا گیا ہے اس کو جملہ جزاء، اور جس جملہ کے مضمون کے ساتھ اس مضمون کو مربوط کیا گیا ہے اس کو جملہ شرط کہتے ہیں۔

مثلاً ''اگر تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق ہے''، اس جملہ میں متکلم نے جزاء (یعنی طلاق) کے مضمون کے حصول کو شرط (یعنی عورت کا گھر میں داخل ہونا) کے مضمون کے حصول کے ساتھ مربوط کیا اور اس کو اس پر موقوف کیا ہے، لہذا طلاق گھر میں داخل ہونے پر ہی پڑے گی۔

ہر تعلیق یمین نہیں بصرف تعلیقات مخصوصہ حقیقتاً یا مجازاً یمین ہیں جو حسب ذیل ہیں:

الف-صیغہ کے اجزاء:

۶۵-معلوم ہے کہ اگر کوئی کہے مثلاً: ''إن فعلت كذا فامرأتي طالق'' (اگر میں ایسا کروں تو میری بیوی کو طلاق) تو یہ صیغۂ تعلیق ہے جس میں أدات شرط، پھر جملہ شرطیہ پھر جملہ جزائیہ ہے۔

ان تینوں پر بحث حسب ذیل ہے:

أدات شرط:

۶۶-اہل نحو ولغت نے شرط کے لئے بہت سے أدوات کا ذکر کیا ہے، اس میں سے ایک ''إن'' (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) ہے اور کبھی کبھی اس کے بعد ''ما'' کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ" [۱] (پھر جس کا ہم ان سے وعدہ کر رہے ہیں اگر اس میں سے کچھ تھوڑا ہم آپ کو دکھلادیں یا آپ کو وفات دے دیں (بہر حال) ہمارے ہی پاس انہیں آنا ہوگا)۔

اور اس میں سے ایک: ''إذا'' ہے، کبھی کبھی اس کے بعد ''ما'' کا اضافہ ہوتا ہے، اور اس میں سے: "من"، "ما"، "مهما"، "حيثما" ''كيفما'' اور ''متى'' ہیں، بسا اوقات "متى" کے بعد "ما" کا اضافہ ہوتا ہے، اور ''أين'' ہے، بسا اوقات اس کے بعد بھی "ما" کا اضافہ ہوتا ہے۔

۶۷-کبھی کبھی ان أدوات کی جگہ دوسرے ادوات آتے ہیں گو کہ ان کو لغت میں أدوات تعلیق شمار نہیں کیا جاتا مثلاً ''کل''، ''كلما'' اور حرف جر ''باء''۔

جملہ شرط:

۶۸-جملہ شرط: وہ جملہ ہے جس پر أدات شرط داخل ہو، اور یہ جملہ فعلیہ ماضی یا مضارع ہوتا ہے، جو بہر دوصورت استقبال کے لئے ہے، اور اگر متکلم امر ماضی پر تعلیق کا ارادہ کرے تو فعل پر جملہ ''کون'' داخل کرے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ قائل کا قول: ''إن خرجت'' یا ''إن

(۱) البدائع ۳/۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۰۰۔

(۱) سورۂ غافر/۷۷۔

تخرجي"، مستقبل میں نکلنے پر تعلیق کا فائدہ دیتا ہے۔

اگر زوجین میں اختلاف ہو، مرد دعویٰ کرے کہ عورت کل نکلی ہے۔عورت کہے: میں نہیں نکلی، اور مرد اس گذشتہ نکلنے پر اس کی طلاق کو معلق کرنا چاہے تو وہ فعل "كون" کا ذکر کرے اور کہے: "إن كنت خرجت بالأمس فأنت طالق" (اگر تم کل نکلی ہو تو تم کو طلاق ہے)۔

جملۂ جزاء:

۶۹ - یہ وہ جملہ ہے جس کو متکلم جملۂ شرط کے بعد اس کے مضمون کو جملۂ شرط کے مضمون پر موقوف کرتے ہوئے ذکر کرے، کبھی جملۂ جزاء جملۂ شرط اور ادوات سے بھی پہلے آتا ہے، اس صورت میں یہ جملہ بعض نحویوں کے نزدیک "جزاء مقدم" ہے، جبکہ بعض اس کو جزاء کی دلیل قرار دیتے ہیں، اور ان کے نزدیک جزاء شرط کے بعد مقدر ہے۔

ب- معلق یمین کی اقسام:

۷۰ - صاحب "البدائع" نے یمین کو یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ میں تقسیم کیا ہے، اور یمین باللہ پر بحث کے دوران کفر کی تعلیق کو اس کے ساتھ لاحق کیا ہے، پھر یمین بغیر اللہ کی اس طرح تقسیم کی ہے: وہ یمین جو حرف قسم کے ذریعہ ہو جیسے انبیاء وغیرہ کی قسم، اور وہ یمین جو تعلیق کے ذریعہ ہو، اور تعلیق کو طلاق، عتاق اور قربت (ثواب کی نیت) کے التزام میں منحصر کیا ہے [1]۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ تعلیقات جو حنفیہ کے نزدیک یمین مانی جاتی ہیں، وہ ان چار میں منحصر ہیں: طلاق کی تعلیق، عتاق کی تعلیق، التزام قربت کی تعلیق اور کفر کی تعلیق، کفر کی تعلیق کو بقیہ تینوں تعلیقات سے الگ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس تعلیق کا حکم بقیہ تعلیقات سے مختلف ہے، کیونکہ ان تعلیقات کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ جزاء متحقق ہے اگر طلاق یا عتق ہو، اور جزاء اور کفارۂ یمین کے درمیان اختیار دینا ہے اگر جزاء التزام قربت ہو، کفر کی تعلیق اس کے برخلاف ہے کہ اس کا حکم شرط کے تحقق کے وقت جزاء (یعنی کفر) کا تحقق نہیں، بلکہ اس کا حکم حنفیہ کے نزدیک کفارہ ہے جیسا کہ یمین باللہ۔

فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، اور إعلام الموقعین لابن القیم سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہار کی تعلیق اور حرام کی تعلیق دونوں یمین ہیں [1] اس طرح تعلیقات جن کو بعض فقہاء کے نزدیک یمین کہا جاتا ہے، ان چھ میں منحصر ہیں۔

طلاق کی تعلیق:

۷۱ - حنفیہ نے کہا: تعلیق طلاق یمین مانی جائے گی، خواہ اس کا مقصد کام پر آمادہ کرنا ہو مثلاً کہے: "اگر تم گھر میں داخل نہ ہوگی تو تم کو طلاق ہے" یا منع کرنا ہو مثلاً: "اگر تم گھر میں داخل ہوگی تو تم کو طلاق ہے"، یا خبر کو یقینی بنانا ہو مثلاً: "اگر معاملہ میرے کہنے کے مطابق نہیں ہو تو فلاں عورت کو طلاق ہے" یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز مثلاً: "جب کل

(۱) البدائع ۳/ ۲، ۸، ۲۱، بسا اوقات بعض لوگ تسامح برتتے ہوئے جملہ شرط کے مضمون کو ظرف علیہ کہہ دیتے ہیں، اور اس تسامح کے نتیجہ میں بہت سی غلطیاں سرزد ہوتی ہیں لہذا اس سے احتیاط کرنی چاہئے۔

(۱) إعلام الموقعین ۳/ ۸۳، ۸۴، مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۳/ ۲۴۴۔ نیز حرام کی تعلیق اس کی تنجیز کی طرح ہے اور بلاشبہ حرام کی تنجیز یمین باللہ کی طرح حنفیہ کے نزدیک یمین مانی جاتی ہے اس لئے حرام کی تعلیق ان کے فیصلہ سے کوئی زائد چیز نہیں، رہا ظہار کی تعلیق تو بعض کتب فقہ میں اس کو یمین کہا گیا ہے مثلاً خلیل مالکی کا اپنی "مختصر" میں یہ قول: اور وہ (یعنی ردت) نماز، روزہ، زکاۃ، سابقہ حج، نذر، کفارہ اور اللہ یا عتق یا ظہار کی یمین کو ساقط کردیتی ہے (الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۷) اور حنابلہ نے ظہار کو "أیمان المسلمین" (مسلمانوں کی قسمیں) میں داخل کیا ہے جیسا کہ گزرا، اور جیسا کہ مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۳ میں ہے۔

آئے گا تو تم کو طلاق ہے''[1]، یہ آخری صورت ان حضرات اور ان لوگوں کے درمیان محل نزاع ہے جو ان سے تعلیق طلاق کو یمین کہنے میں متفق ہیں، مثلاً مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ، کیونکہ یہ حضرات اس کو یمین نہیں کہتے، اس لئے کہ اس کا مقصد وہ نہیں جو یمین کا مقصد ہوتا ہے یعنی کسی کام پر ابھارنا یا اس سے روکنا یا خبر کی تاکید، کیونکہ کل کا آنا اس کی قدرت میں نہیں اور نہ ہی عورت کی قدرت میں ہے، اس لئے وہ دونوں اس کو آنے سے نہیں روک سکتے۔

۷۲ – طلاق کی شرعی شرائط پائے جانے کے وقت تعلیق طلاق کے بارے میں فقہاء کے درمیان دو پہلوؤں سے اختلاف ہے:

(اول): معلق علیہ کے وقوع کے وقت طلاق پڑے گی یا نہیں

(دوم): اس کو یمین کہتے ہیں یا نہیں۔

پہلا پہلو: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ طلاقِ معلق کے وقوع اور عدمِ وقوع کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

(قول اول): معلق علیہ کے وجود کے بعد طلاق پڑ جائے گی، خواہ یہ یمین کے قائم مقام ہو یا نہ ہو، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے جمہور کی رائے ہے۔

(قول دوم): جو یمین کے قائم مقام ہو اور جو یمین کے قائم مقام نہ ہو، دونوں میں فرق ہے۔

اول میں طلاق نہیں پڑے گی اگر چہ معلق علیہ کا وقوع ہو جائے، اور دوم میں معلق علیہ کے وقوع پر طلاق پڑے گی، یہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کی رائے ہے، صحابہ سے وقوع اور عدم وقوع کی روایتوں میں تطبیق دینے کی یہی صورت ہے۔ اور جو یمین کے قائم مقام ہو گیا اس میں کفارہ واجب ہے یا نہیں؟

ابن تیمیہ اور ابن القیم نے وجوب کفارہ کو اختیار کیا ہے، اس کی

(۱) البدائع ۳/ ۲۲۔

وجہ یہ ہے کہ یہ یمین منعقدہ ہے اور اس فرمانِ باری کے تحت داخل ہے: "وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ"[1] (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طلاق"۔

دوسرا پہلو: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ وقوع کے قائل ہیں یعنی جمہور، ان میں اس کو یمین کہنے کے بارے میں آپسی اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اس کو یمین قرار دیتے ہیں جبکہ تعلیق محض ہو اگر چہ اس سے وہ مقصد نہ ہو جو یمین کا ہوتا ہے، جیسا کہ گزرا، تعلیق عتق (آزادی) اور التزامِ قربت کی تعلیق کے بارے میں بھی وہ یہی کہتے ہیں۔

مالکیہ و شافعیہ اور حنابلہ سب کی رائے ہے کہ تعلیق طلاق کو یمین کہا جائے گا، ان میں اکثر کے نزدیک راجح یہی ہے، ان میں سے جو حضرات اس کو یمین نہیں کہتے، ان کا اختلاف یمین کہنے والوں کے ساتھ صرف نام رکھنے میں ہے، اسی وجہ سے اگر کوئی حلف اٹھائے کہ حلف نہیں اٹھائے گا، پھر یمین کے طور پر طلاق کو معلق کردے، تو جو لوگ اس تعلیق کو یمین کہتے ہیں، ان کے نزدیک حانث ہو جائے گا، اور جو لوگ اس کو یمین نہیں کہتے ان کے نزدیک حانث نہیں ہوگا۔

التزام قربت کی تعلیق:

۷۳ – حنفیہ نے کہا: التزامِ قربت کی تعلیق کو یمین کہتے ہیں، خواہ اس کا مقصد مقصدِ یمین ہو یا نہ ہو[2]۔

لہذا اگر کہے: "اگر میں نے فلاں سے بات کی" یا "اگر میں نے فلاں سے بات نہ کی" یا "اگر معاملہ میرے کہنے کے مطابق نہ رہا تو مجھ پر حج یا عمرہ یا روزہ یا نماز ہے"، تو ان سب کو نذر کہتے ہیں اور یمین

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
دیکھئے: إعلام الموقعین ۳/ ۶۲، ۹۲، اور یہ آٹھویں مثال ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۲، فتح القدیر ۴/ ۳۔

بھی کہتے ہیں، یہ یمین کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ مثالِ اول میں: فلاں شخص سے بات کرنے سے خود کو روکنے کی تاکید، مثال دوم میں: فلان سے بات کرنے پر خود کو آمادہ کرنے کی تاکید اور تیسری مثال میں: اس خبر کی تاکید ہے جو شرط معلق علیہ کے مضمون کے خلاف ہو۔

اگر کہے: ''اگر رمضان آئے تو مجھ پر عمرہ ہے'' تو یہ نذر بھی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کو یمین کہتے ہیں:

۷۴ - التزامِ قربت کی تعلیق کے بارے میں فقہاء کے مابین دو اعتبار سے اختلاف ہے۔

اعتبار اول: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نذر یا تو یمین کے قائم مقام ہوگی یا نہیں ہوگی:

اگر یمین کے قائم مقام ہو (جس کو جھگڑا وغصہ کی نذر کہتے ہیں) تو اس میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

(اول) شرط کے وقوع کے وقت قائل کو اختیار دیا جائے گا کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارۂ یمین ادا کرے۔ یہ امام ابوحنیفہ کے دو اقوال میں سے آخری قول ہے، اور یہی حنفیہ کے یہاں راجح ہے۔

نیز یہی امام شافعی کے یہاں راجح ترین قول ہے۔

یہی امام احمد کا قول ہے۔

اہل مکہ، مدینہ، بصرہ اور کوفہ کے اکثر اہل علم اور فقہاء حدیث کا یہی قول ہے۔

(دوم): شرط کے وقوع کے وقت قائل نے جس چیز کا التزام کیا ہے وہ اسی کے ذمہ لازم ہوجائے گی، یہ امام مالک کا قول، اور امام شافعی کے یہاں ایک قول ہے۔

(سوم): وقوع شرط کے وقت قائل پر کفارۂ یمین لازم ہے، اور جس کا التزام کیا ہے وہ لغو ہے، یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔ اگر نذر یمین کے قائم مقام نہ ہو تو مخصوص شرائط کے ساتھ (جن کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے) اس کو پورا کرنا لازم ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح نذر میں ہے۔

۷۵ - اعتبار دوم: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نذر معلق جو یمین کے قائم مقام نہیں، اس کو حنفیہ یمین کہتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے طلاقِ معلق کو یمین کہا ہے اگر چہ اس کا مقصد مقصدِ یمین نہ ہو، رہے غیر حنفیہ تو ہمارے علم میں نہیں کہ کسی نے یمین کے قائم مقام نہ ہونے والی نذر کو یمین کہا ہو، ہاں جو یمین کے قائم مقام ہے (جس کو لجاج کہتے ہیں) ان لوگوں کے نزدیک یمین ہے جو وجوبِ کفارہ کے قائل ہیں یا جس چیز کا التزام کیا ہے اس کے اور کفارہ کے درمیان تخییر کے قائل ہیں۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جس چیز کا التزام کیا ہے وہی واجب ہے، ان کے درمیان بھی اختلاف ہے، کچھ اس کو یمین کہتے ہیں، مثلاً ابن عرفہ مالکی اور کچھ اس کو یمین نہیں کہتے۔

کفر کی تعلیق:

۷۶ - حنفیہ نے کہا: ایسی چیز پر کفر کو معلق کرنا جس کا ارادہ انسان نہیں رکھتا، اور اس تعلیق کا مقصد اس سے منع (روکنے) کی تاکید یا اس کے خلاف پر آمادہ کرنے کی تاکید، یا اس کے خلاف کی خبر دینے کی تاکید ہو، شرعی طور پر یمین مانی جاتی ہے جو یمین باللہ کے ساتھ لاحق ہے۔

یہ رائے جس کے حنفیہ قائل ہیں، عطاء، طاؤس، حسن، شعبی، ثوری، اوزاعی اور اسحاق سے مروی ہے، اور اسی کو حضرت زید بن

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۶۹، حاشیۃ الصاوی علی بلغۃ السالک ۱/۳۳۶، ۳۳۸، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/۲۷۳، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/۱۹۴، ۳۳۲، مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۳۵/۲۵۳۔

ثابتؓ سے روایت کیا جاتا ہے، ان سب کو ابن قدامہ نے "المغنی" میں نقل کیا ہے، ابن تیمیہ نے اسی کو اپنے فتاوی میں اکثر اہل علم سے نقل کیا ہے، یہ امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے جو اکثر حنابلہ کے نزدیک راجح ہے۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: یہ یمین نہیں ہے، امام احمد سے ایک روایت اس کے موافق ہے، اور یہی لیث، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے، ابن المنذر نے اسی کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت ابوہریرہؓ، عطاء، قتادہ اور جمہور فقہاء امصار سے نقل کیا ہے[1]، عطاء سے یہ نقل صاحب "المغنی" کے نقل کردہ عطاء کے قول کے خلاف ہے، شاید اس مسئلہ میں عطاء کے دو اقوال ہیں، اسی طرح ابن المنذر کی جمہور فقہاء امصار سے نقل قول اول کی اکثر اہل علم سے ابن تیمیہ کی نقل کے خلاف ہے۔

شرط پر معلق کفر کی مثالیں:

۷۷- اس کی ایک مثال یہ ہے کہ انسان اپنے بارے میں خبر دے کہ اگر اس نے ایسا کیا یا اگر ایسا نہ کیا، یا اگر ایسا ہوا یا اگر ایسا نہ ہوا یا اگر معاملہ اس طرح نہیں ہو تو وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی، یا کافر یا شریکِ کفار یا مرتد یا اللہ سے بری یا رسول اللہ سے یا قرآن سے یا کلام اللہ سے یا کعبہ سے یا قبلہ سے بری ہے، یا جو کچھ مصحف میں ہے اس سے یا جو کچھ اس رجسٹر میں ہے (اگر رجسٹر میں قرآن کا کوئی جزء ہو کہ بسم اللہ ہو) اس سے یا مومنین یا نماز یا روزہ یا حج سے بری ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ انسان اپنے بارے میں خبر دے کہ وہ صلیب پرست ہے یا شراب یا زنا کو حلال سمجھتا ہے اگر اس نے ایسا نہ کیا[1]۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ یمین نہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے اسم یا صفت کی قسم نہیں، لہذا یمین نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر کہے: میں اللہ کے حکم کا نافرمان ہوں اگر میں نے ایسا کیا یا اگر ایسا نہ کیا، اور جیسا کہ اگر کعبہ یا اپنے باپ کی قسم کھائے۔

۷۸- جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ یمین ہے ان کا استدلال حسب ذیل ہے:

الف- زہری سے مروی ہے، انہوں نے خارجہ بن زید سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضور ﷺ سے روایت کی کہ آپ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو کہے: وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا اسلام سے بری ہے، اور یہ بات اس نے حلف اٹھاتے وقت کہی تو کیا وہ ان چیزوں میں حانث ہو جائے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "علیه کفارة یمین"[2] (اس پر کفارۂ یمین ہے)۔

ب- یہ حلف اٹھانے والے نے چونکہ اس چیز کو (جس کا ارادہ نہیں رکھتا) کفر کے ساتھ مربوط کیا ہے، اس لئے وہ اس کی نقیض کو ایمان باللہ کے ساتھ مربوط کرنے والا ہے، لہذا یہ حالف باللہ کی طرح ہوگیا، کیونکہ حالف باللہ شئی محلوف علیہ کو ایمان باللہ تعالی کے ساتھ

---

(۱) البدائع ۳/ ۸، ۲۱، ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۵، ۵۶، الشرح الصغیر للدردیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۰، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ والشروانی ۸/ ۲۱۴، ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۹۸، ۲۰۱، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۲۷۴، نیل الأوطار ۸/ ۲۴۲، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف من کتب الحنابلہ ۱۱/ ۳۱، ۳۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۱۱/ ۱۹۹، یہ معلوم ہے کہ خارجہ زید بن ثابت کے صاحب زادے فقہاء سبعہ میں سے اور ثقہ ہیں، ان سے روایت کرنے والے زہری بھی ثقہ ہیں لیکن بظاہر سند زہری اور ابوبکر کے درمیان ضعیف ہے، اس لئے کہ صاحب المغنی نے اس کی نفی کی ہے کہ اس یمین کے بارے میں کوئی نص ہو، اگر اس حدیث کی اسناد صحیح یا حسن ہوتی، تو یہ حدیث نص ہوتی جس سے اختلاف ختم ہو جاتا۔

مربوط کرتا ہے[1]۔

ظہار کی تعلیق:

۷۹- ظہار (مثلاً مرد اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو) اس حیثیت سے قسم کے مشابہ ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو کسی چیز سے امتناع اور اجتناب کو واجب کرتا ہے اور کفارہ کا متقاضی ہے، البتہ یہ کفارہ کفارۂ قسم سے بڑا ہے، اسی وجہ سے بعض علماء ظہار کو یمین کہتے ہیں، ابن تیمیہ نے اصحاب حنابلہ مثلاً قاضی ابویعلی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جس نے کہا: أیمان مسلمین (مسلمانوں کی قسمیں) مجھ پر لازم ہیں اگر میں نے ایسا کیا، تو اس پر وہی لازم ہے جو وہ یمین باللہ تعالیٰ نذر، طلاق، عتاق اور ظہار کی یمین میں کرتا ہے[2]۔

حرام کی تعلیق:

۸۰- عین یا فعل کی تحریم پر گفتگو ہو چکی ہے اور یہ کہ اس کو بعض فقہاء کے نزدیک یمین شمار کیا جاتا ہے گو کہ منجز ہو، اسی طرح یہ بھی گزر چکا ہے کہ کسی شخص کا یہ کہنا کہ ''حرام مجھ پر لازم ہے، میں ایسا ضرور کروں گا''، طلاق یا ظہار یا عتاق یا یمین مانا جاتا ہے۔

بہرکیف جو بھی ہو، حرام کی تعلیق کے بارے میں وہی کہا جائے گا جو طلاق اور ظہار کی تعلیق کے بارے میں کہا گیا ہے، لہذا اس پر طویل بحث کرنے کی ضرورت نہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ کہے: اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا یا اگر معاملہ ایسا ہے یا اگر معاملہ ایسا نہ ہو تو میری بیوی مجھ پر حرام ہے۔

یہ تعلیق صریح کی مثالیں ہیں۔

جہاں تک تعلیق مقدر کا تعلق ہے تو اس کی مثالیں یہ ہیں: مجھ پر حرام ہے یا مجھ پر حرام لازم ہے یا میری بیوی مجھ پر حرام ہے، میں ایسا ضرور کروں گا یا نہیں کروں گا، یا ایسا تھا یا ایسا نہ تھا۔

ابن القیم نے قائل کے قول: ''تم مجھ پر حرام ہو، اللہ نے جس کو حلال کیا ہے وہ مجھ پر حرام ہے، تم مجھ پر مردار، خون اور سور کے گوشت کی طرح ہو''، ان کے بارے میں پندرہ آراء ذکر کی ہیں جن کی طرف اشارہ کافی ہے، ان کے بارے میں آراء مذاہب کا ذکر آچکا ہے۔

پھر ابن القیم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حوالے سے ان پندرہ آراء سے الگ رائے کا اختیار کرنا ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ اگر وہ تحریم کو واقع کردے تو ظہار ہے اگرچہ وہ اس کے ذریعہ طلاق کی نیت کرے، اور اگر اس کی قسم کھائے تو یمین ہے جس میں کفارہ ہے، کیونکہ جب اس نے تحریم کو واقع کردیا تو اس نے غلط اور جھوٹی بات کا ارتکاب کیا اور محرم عورت سے اپنی بیوی کو مشابہ قرار دینے والے کے مقابلہ میں وہ کفارۂ ظہار کا زیادہ مستحق ہے، اور اگر حلف اٹھائے تو یہ یمین ہوگی، جیسا کہ اگر عتق، حج اور صدقہ کے التزام کا حلف اٹھائے[1]، ابن القیم نے اس پر خوب دلائل پیش کئے ہیں۔

معلق یمین کی شرائط:

۸۱- معلق یمین کی کچھ شرائط ہیں جن میں سے بعض کا تعلق تعلیق کرنے والے سے، بعض کا جملہ شرط سے اور بعض کا جملہ جزاء سے ہے:

تعلیق کرنے والے (حالف) کی شرائط:

۸۲- حالف باللہ تعالیٰ کے بارے میں جن تفصیلی شرائط کا ذکر آچکا

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۵/۲۷۵، موصوف نے تفصیلی وضاحت کی ہے اس کو دیکھنا چاہئے۔

(۲) مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۵/۲۴۳۔

(۱) إعلام الموقعین ۳/۸۳، ۸۴۔

ہے وہی اس میں بھی شرط ہیں۔

جملۂ شرط کی شرائط:

۸۳- تعلیق کی صحت کے لئے جملۂ شرطیہ سے متعلق کچھ شرائط ہیں جن کی تفصیل ان مقامات پر ہے جن کی تعلیق کو یمین مانا جاتا ہے، یہاں اجمالی طور پر اشارہ کیا جاتا ہے:

شرط اول: اس کے فعل کا مدلول، ممکن الوجود معدوم ہو، لہذا قطعی الوجود مثلاً اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے، اس کو تنجیز مانا جائے گا تعلیق نہیں، اور ناممکن الوجود مثلاً: اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں چلا جائے تو میری بیوی کو یہ ہے، اس کو لغو مانا جائے گا، کیونکہ اس میں حنث کا تصور نہیں [۱]۔

۸۴- شرط دوم: جملۂ شرط کو لانا، لہذا اگر اداتِ شرط کے بعد جملۂ شرط نہ لائے (اور اس پر کوئی دلیل بھی نہ ہو) تو یہ کلام لغو ہوگا، اس کی مثال یہ قول ہے: "أنت طالق إن" (تم کو طلاق ہے اگر)، یا جملۂ طلاق کے بعد کہے: "إن کان" (اگر ہو) یا إن لم یکن (اگر نہ ہو) یا "إلا" (مگر) یا "لولا" (اگر نہ)، ان تمام مثالوں میں امام ابو یوسف کے نزدیک کلام لغو ہوگا، اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے جیسا کہ "الدر المختار" میں ہے، اور امام محمد نے کہا کہ فوراً مطلقہ ہو جائے گی۔

۸۵- شرط سوم: جملۂ شرط کو جملۂ جزاء سے متصل کہنا، لہذا اگر کہے: "إن دخلت الدار" (اگر تم گھر میں گئی) پھر خاموش رہا اگر چہ خاموشی سانس لینے کے بقدر ہو، حالانکہ سانس لینے کی ضرورت یا کوئی مجبوری نہ تھی یا اس کے بعد کوئی الگ اس سے مختلف بات کی، پھر کہا: "فأنت طالق" (تو تم کو طلاق ہے) تو یہ تعلیق درست نہیں، بلکہ یہ طلاقِ منجز ہوگی (یعنی فوری طلاق واقع ہوگی)۔

۸۶- شرط چہارم: اس جملہ کو لا کر متکلم کا مقصد مجازات اور بدلہ کے طور پر کہنا نہ ہو، اگر ایسا مقصد ہے تو جملہ جزائیہ تنجیزی ہوگا تعلیق نہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے تعلق سے کہا کہ وہ فاسق ہے، تو شوہر اس سے کہے: اگر میں ایسا ہی ہوں جیسا کہ تم نے کہا تو تم کو یہ ہے، تو طلاقِ تنجیزی ہوگی، خواہ شوہر عورت کے کہنے کے مطابق ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ شوہر کا ارادہ غالباً یہی ہوتا ہے کہ عورت کو گالی دینے کی سزا کے طور پر طلاقِ تنجیزی دے کر ایذا دے۔

اگر وہ کہے: میرا مقصد تعلیق تھا تو قضاءً اس کی بات مقبول نہیں، ہاں دیانتاً مقبول ہے جیسا کہ حنفیہ میں اہل بخاری کا یہی فتوی ہے۔

۸۷- شرط پنجم: یہ کہ تعلیق مستقبل کے لئے ہو، اثبات میں ہو یا نفی میں، یہ شرط صرف تعلیق کفر کے لئے ہے، طلاق وغیرہ کی تعلیق کے لئے نہیں، پھر جو لوگ اس کو تعلیق کفر میں شرط مانتے ہیں، یہ وہی لوگ ہیں جو اس کو یمین باللہ تعالی میں شرط مانتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ طلاق وغیرہ کی تعلیق ماضی میں درست ہے جیسا کہ مستقبل میں، کیونکہ واقع کے خلاف ہونے کی صورت میں "غموس" (جھوٹی قسم) نہیں مانی جاتی اور تعلیق کفر اس کے خلاف ہے، لہذا جس نے کہا: اگر معاملہ میرے کہنے کے خلاف ہو یا اگر معاملہ میرے کہنے کے مطابق نہ ہو یا معاملہ فلاں کے کہنے کے مطابق ہو تو میری بیوی کو ایسا ہے یا مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے یا وہ یہودی ہے، پھر اگر جس چیز کا اس نے اثبات کیا ہے وہ فی الواقع منفی ہو یا جس چیز کی نفی کی ہے وہ فی الواقع ثابت ہو تو پہلی صورت میں اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی، اور دوسری صورت میں روزہ جس کا اس نے التزام کیا ہے اور کفارۂ یمین کے درمیان اس کو اختیار دیا جائے گا، اور اخیر صورت میں کفارۂ یمین ان لوگوں کے نزدیک لازم نہیں

(۱) اس شرط کا ذکر صاحب "الدر المختار" نے (۲/ ۴۹۳ طبع بولاق) میں کیا ہے۔

جولوگ یمین غموس کے کفارہ کے قائل نہیں ہیں، اور اس کا بیان آنے ہی والا ہے۔

جملہ جزاء کی شرائط:

۸۸- ہر تعلیق شرعی طور پر یمین بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، صرف وہ تعلیق ہی یمین بننے کی صلاحیت رکھتی ہے جس کی جزاء چھ امور میں سے کوئی ایک ہو، جو یہ ہیں، طلاق، عتاق، التزام قربت، کفر، ظہار اور حرام۔

لہذا جملہ جزاء کی شرط یہ ہے کہ اس کا مضمون ان چھ چیزوں میں سے کوئی ایک ہو، حنفیہ نے ان میں سے صرف ابتدائی چار کی صراحت کی ہے، انہوں نے تعلیقِ ظہار اور تعلیقِ حرام کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ انہوں نے حلال کی تحریم کو یمین باللہ کے حکم میں قرار دیا ہے جس کے تحت منجز اور معلق آتے ہیں، لہذا ان کے کلام سے صرف تعلیقِ ظہار خارج رہ جاتی ہے [1]۔

جملۂ جزاء میں دوسری شرط یہ ہے کہ اس میں: "إن شاء الله" یا "إلا أن يشاء الله" (اگر اللہ نے چاہا، مگر یہ کہ اللہ چاہے) وغیرہ کے ذریعہ استثناء کا ذکر نہ ہو، لہذا اگر کسی نے کہا: اگر میں نے ایسا کیا تو تم کو طلاق ہے، "إن شاء اللہ"، یا کہے: تم کو طلاق ہے "إن شاء اللہ" اگر میں نے ایسا کیا، یا کہے: تم کو طلاق ہے اگر میں نے ایسا کیا إن شاء اللہ، تو تعلیق باطل ہے۔

یہ حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ جس میں کفارہ نہیں اس میں تعلیق بالمشیت درست نہیں، مالکیہ نے اس کی مثال میں طلاق، عتاق اور التزام قربت کو پیش کیا، جبکہ حنابلہ نے صرف طلاق اور عتاق کو ذکر کیا ہے، اس لئے کہ یمین کے قصد سے التزام قربت میں مالکیہ کے نزدیک وہی چیز لازم ہے جس کا اس نے التزام کیا ہے، جبکہ حنابلہ کے نزدیک التزام اور کفارہ کے درمیان اس کو اختیار دیا جاتا ہے، لہذا مالکیہ کے نزدیک حلف باللہ تعالیٰ اور ظہار کے حلف میں، اسی طرح اس کے قول "مجھ پر نذر ہے یا مجھ پر یمین ہے یا مجھ پر کفارہ ہے" میں اور حنابلہ کے نزدیک حلف باللہ تعالیٰ اور ظہار کے حلف میں اور حالف کے قصد سے نذر کی تعلیق میں اور کفر کی تعلیق میں، استثناء درست ہے۔

مالکیہ وحنابلہ سے یہ منقول رائے، امام مالک کے دو اقوال میں سے زیادہ مشہور قول، اور امام احمد سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔

ابن تیمیہ نے دوسری روایت کو جو جمہور کے قول کے موافق ہے راجح قرار دیتے ہوئے کہا: یہی درست قول صحابۂ کرام اور جمہور تابعین مثلاً سعید بن المسیب وحسن سے منقول ہے [1]۔

لیکن صاحب "المنتہی" وغیرہ کا طرز عمل مشیت کو اس (یمین) کے ساتھ خاص کرنے کا ہے جس میں کفارہ ہے [2]، لہذا پہلی روایت ہی متاخرین حنابلہ کے یہاں راجح قرار پائی۔

وہ تعلیق جو شرعاً یمین نہیں شمار کی جاتی:

۸۹- چونکہ سابقہ چھ تعلیقات صرف بعض صورتوں میں یمین مانی جاتی ہیں، ان کے علاوہ تعلیقات کسی بھی صورت میں یمین نہیں مانی جاتیں، اس لئے وہ تعلیق جس کو یمین نہیں مانا جاتا، اس کی دو انواع ہیں:

اول: جس کا مقصد آمادہ کرنا یا منع کرنا یا تحقیق خبر نہ ہو، اس میں

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۵/۳۳، ۲۴۲، ۲۴۷، الشرح الکبیر للدردیر علی مختصر خلیل ۱/۳۴۲، ۳۴۳۔

(۱) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۵/۳۳/۲۸۳۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۳۶۹۔

حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے اس کو یمین شمار کیا ہے اور یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی تعلیق تعلیق محض ہو۔

دوم: چھ تعلیقات میں سے کوئی ایسی تعلیق، جس میں تعلیق کی صحت کی کوئی شرط ناقص ہو۔

چھ کے علاوہ کی تعلیق:

۹۰- چھ کے علاوہ کسی کی بھی تعلیق کو شرعاً یمین نہیں مانا جاتا، اگر چہ کہنے والے کا مقصد کسی چیز پر آمادگی یا اس سے "منع" یا خبر کی تاکید ہو۔

اس کی مثال یہ قول ہے: "اگر میں نے ایسا کیا تو میں شفاعت سے بری ہوں"، اس لئے کہ شفاعت کا انکار بدعت ہے، کفر نہیں، یا یہ قول ہے: "تو میری نماز، روزہ اس کافر کے لئے ہے"، اس کا مقصد یہ ہو کہ ان کا ثواب اس کافر کو پہنچ جائے، تو یہ قول کفر نہیں، لیکن اگر اس کا مقصد یہ ہو کہ اس کی نماز اور روزہ اس کافر کی عبادت ہے یعنی وہ اس کا پجاری ہے تو یمین ہوگی، اس لئے کہ یہ کفر ہے۔

اس کی اور مثالیں یہ ہیں: "اگر اس نے ایسا کیا تو اس پر اللہ کا غضب یا اس کی ناراضگی یا اس کی لعنت ہے، یا تو وہ زانی یا چور یا شراب خور یا سود خور ہے"، تو اس میں سے کوئی بھی شرعاً یمین نہ ہوگی۔

یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے [1]۔

استثناء کا مفہوم:

۹۱- یہاں استثناء سے مراد اللہ تعالیٰ کی مشیت یا اس جیسی ایسی چیز پر تعلیق ہے جس سے حکم باطل ہو جاتا ہے، مثلاً کوئی کہے: "میں ایسا کروں گا إن شاء اللہ"۔

اس تعلیق کو استثناء اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ سابقہ لفظ کو اس کے ظاہر سے پھیرنے میں استثناء متصل کے مشابہ ہے۔

بعض علماء اس تعلیق کو استثناء تعطیل کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ عقد یا معدہ وغیرہ کو معطل کر دیتا ہے۔

فقہاء اس استثنا کو ایمان میں یہ کہتے ہوئے ذکر کرتے ہیں: یمین کے درست ہونے کی شرط استثناء کا نہ ہونا ہے، یہاں پر فقہاء کی مراد وہی استثناء ہے، جو اللہ تعالیٰ کی مشیت وغیرہ پر تعلیق کے معنی میں ہے، کیونکہ اسی کے پائے جانے سے یمین کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔

استثناء بالمشیت کی صورتوں کا جامع ضابطہ: ہر ایسا لفظ ہے جس کے ساتھ یمین میں حنث کا تصور نہ ہو، مثلاً حالف کے بعد کہے "إن شاء اللہ" یا "إلا أن يشاء الله" (مگر یہ کہ اللہ چاہے) یا ما شاء اللہ یا مگر یہ کہ میرے لئے کوئی اور بات ظاہر ہو جائے یا اگر اللہ کی مدد رہی یا اگر اللہ نے آسان کر دیا یا کہے: اللہ کے تعاون یا اس کی مدد یا اس کے آسان کرنے سے۔

استطاعت پر تعلیق:

۹۲- اگر حالف کہے: بخدا میں ایسا کروں گا اگر استطاعت رہی یا میں ایسا کروں گا إلا یہ کہ استطاعت نہ رہ جائے، اگر اس استطاعت سے اس کی مراد: وہ استطاعت ہے جو فعل محلوف علیہ کے ساتھ خاص ہے تو کبھی حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ فعل سے مقارن ہے، جب تک فعل نہ پایا جائے گا اس کا وجود نہ ہوگا۔

اگر اس کی مراد استطاعت عامہ ہے یعنی آلات، اسباب، اعضاء وجوارح کی سلامتی، تو اگر اس کو یہ استطاعت ہو پھر بھی ایسا نہ کرے تو حانث ہوگا، ورنہ نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ استطاعت میں ہر معانی کا احتمال ہے۔

---

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/۵۶، ۵۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر للدردیر ۱/۳۳۳، المغنی با علی الشرح الکبیر ۱۱/۲۰۰۔

مشرکین کے بارے میں فرمانِ باری ہے: "أُوْلَئِکَ لَمْ يَكُوْنُوا مُعْجِزِيْنَ فِي الأَرْضِ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ، يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَاكَانُوْا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوْا يُبْصِرُوْنَ"[1] (یہ لوگ زمین پر بھی (اللہ کو) عاجز نہ کر سکے اور نہ اللہ کے مقابلہ میں ان کا کوئی بھی مددگار ہوگا، ان کے لئے عذاب دوگنا ہوگا، یہ نہ سنتے تھے اور نہ دیکھتے تھے)۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حضرت خضر کے خطاب کے ذکر میں فرمان باری ہے: "قَالَ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا"[2] (انہوں نے کہا آپ سے میرے ساتھ نباہ نہ ہو سکے گا)۔ ان دونوں آیتوں میں مراد فعل کے ساتھ مقارن استطاعت ہے فرمانِ باری ہے: "وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً"[3] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)، نیز فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ، ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهِ ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ، فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا، فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَ لِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"[4] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا۔ یہ (احکام) اس لئے ہیں تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو اور یہ اللہ کی حدیں ہیں اور کافروں کے لئے عذاب دردناک ہے)۔ ان دونوں جگہوں پر استطاعت سے مراد: اسباب وآلات کی سلامتی ہے۔

اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو معنی دوم (سلامتی اسباب) پر محمول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ عرف وعادت میں یہی مراد ہوتا ہے، لہذا اطلاق کے وقت لفظ اسی کی طرف لوٹے گا[1]۔

استثناء کا اثر اور محل تاثیر:

۹۳- "إلا" وغیرہ کے ذریعہ اگر استثناء متصل اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے تو یمین قسمیہ وتعلیقیہ میں تخصیص کا فائدہ دے گا اور غیر یمین میں بھی، اس کی مثالیں یہ ہیں: بخدا! "میں گھی نہیں کھاؤں گا مگر جاڑے میں"، اگر میں نے جاڑے کے علاوہ میں کھایا تو میری عورتوں کو طلاق مگر فلاں عورت یا میرے غلام آزاد مگر فلاں غلام، اگر میں نے زید سے بات کی تو مجھ پر مکہ پیدل جانا ہے الا یہ کہ وہ مجھ سے پہلے بات کر لے۔

اس کی مثالیں یہ بھی ہیں: فلاں کے میرے ذمہ دس دینار ہیں مگر تین، تم کو تین طلاق مگر دو، جیسا کہ گزرا۔

استثناء بمعنی تعلیق مشیت وغیرہ، اپنے ماقبل والے کلام کے ابطال کا فائدہ دیتا ہے، خواہ وہ یمین قسمیہ ہو یا یمین تعلیقیہ یا ان کے علاوہ کچھ اور، یہ جمہور کا مذہب ہے۔

امام مالک کے دو قول میں مشہور ترین قول، اور امام احمد سے دو

---

(۱) سورۂ ہود / ۲۰۔
(۲) سورۂ کہف / ۶۷۔
(۳) سورۂ آل عمران / ۹۷۔
(۴) سورۂ مجادلہ / ۳، ۴۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۰۰۔

روایتوں میں سے ایک روایت (جو راجح ترین ہے) یہ ہے کہ استثناء ابطال کا فائدہ صرف یمین باللہ اور اس کے ہم معنی یمین (جس میں کفارہ ہے) میں ہی دیتا ہے، لہذا طلاق وعتاق تعلیق بالمشیئت سے باطل نہیں ہوتے، خواہ دونوں منجز ہوں، یا معلق، لہذا جس نے کہا: تم کو طلاق اگر اللہ نے چاہا، یا جب سورج طلوع ہو تو تم کو طلاق إنشاء اللہ یا اگر تم گھر سے نکلی تو تم کو طلاق إنشاء اللہ، تو پہلی مثال میں طلاق منجز پڑے گی، دوسری مثال میں سورج کے طلوع ہونے پر، تیسری مثال میں عورت کے گھر سے نکلنے پر پڑے گی، رہی یمین کے قصد سے التزام قربت کی تعلیق تو مالکیہ کے نزدیک اس میں اس پر وہ چیز لازم ہوگی جس کا اس نے التزام کیا ہے، لہذا اس کی تعلیق مشیئت پر درست نہیں، اور اس کی وجہ سے یمین باطل نہ ہوگی، جبکہ حنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، لہذا ان کے نزدیک مشیئت پر اس کی تعلیق درست ہے، یہاں پر ایک تیسرا قول بھی ہے جس کو ابن تیمیہ نے اپنے "فتاوی" میں اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ ہر حلف (خواہ اللہ کی قسم ہو یا طلاق وغیرہ کی تعلیق) اس میں مشیئت ابطال کا فائدہ دیتی ہے، اور جو حلف نہ ہو مثلاً طلاق وعتاق کی تنجیز اور التزام قربت، اور بلا قصد حلف قربت کی تعلیق مثلاً قربت کو طلوع آفتاب پر معلق کرنا، ان سب میں مشیئت ابطال کا فائدہ نہیں دیتی۔

۹۴- جمہور کی رائے کے حق میں اس فرمانِ نبوی سے استدلال کیا جاسکتا ہے: "من حلف علی یمین فقال، إنشاء اللہ فلاحنث علیہ"[1] (جس نے کوئی قسم کھائی اور کہا: إنشاء اللہ تو اس پر حنث نہیں)، آپ کا فرمان: "من حلف" (جس نے کوئی قسم کھائی) صیغہ قسمیہ وصیغہ تعلیقیہ دونوں کے ذریعہ حلف اٹھانے والے کو شامل ہے[1]، اور اسی پر ہر حل وعقد کو قیاس کیا جائے گا۔

استثناء کی صحت کی شرائط:

۹۵- صحت استثناء کی کچھ شرائط ہیں:

(شرط اول): لفظ یا لفظ کے قائم مقام مثلاً تحریر یا گونگے کے اشارہ کے ذریعہ اس پر دلالت ہو جیسا کہ حالف کی شرائط میں گذرا، پھر اگر لفظ کے ذریعہ ہو تو سنانا واجب ہے گوکہ بالقوہ ہو، یہ جمہور کے نزدیک ہے، اس میں مالکیہ نیز حنفیہ میں سے کرخی کا اختلاف ہے۔

پھر لفظ یا لفظ کے قائم مقام کے ذریعہ دلالت کی قید سے وہ صورت خارج ہوجاتی ہے کہ استثناء کی نیت کرے، لیکن اس کی کوئی دلیل نہ ہو، لہذا استثناء میں نیت کافی نہیں، لیکن مالکیہ نے کہا: "إلا" اور دوسرے حروف استثناء کے ذریعہ استثناء میں یمین کے تلفظ کے ختم ہونے سے قبل نیت کافی ہے، اور "إلا" کے ذریعہ استثناء کی ہی طرح بقیہ تخصیصات مثلاً شرط، صفت اور غایت ہیں، شرط کی مثال: "بخدا! میں زید سے بات نہ کروں گا اگر وہ میرے پاس نہ آئے"، صفت کی مثال: "میں اس سے بات نہ کروں گا جبکہ وہ سوار ہو"، اس لئے کہ صفت سے مراد میں حال آجاتا ہے، اور غایت کی مثال: "میں اس سے بات نہ کروں گا حتی کہ آفتاب غروب ہوجائے"۔

اس کی تفصیل اصطلاح "استثناء" اور "طلاق" میں ہے۔

۹۶- حنابلہ نے کہا: غیر مظلوم خوف زدہ شخص کا زبان سے کہنا شرط ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوعاً روایت میں ہے: "من

---

[1] حدیث: "من حلف علی یمین فقال: إن شاء اللہ....." کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے بخاری کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ بخاری کی روایت کا اختصار ہے (۶/ ۵۸۸ فتح الباری طبع السلفیہ)۔

[1] علماء کے درمیان ہمیں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ملا کہ جس نے برکت کے طور پر "إنشاء اللہ" یا "بمشیئت اللہ" کہا، تو اس کی وہ یمین باطل نہیں ہوتی اور نہ ہی طلاق، عتاق اور ان کے ہم معنی کی تعلیق باطل ہوتی ہے۔

حلف علي يمين فقال: إنشاء الله فلاحنث عليه" [۱] (جس نے کوئی قسم کھائی، اور کہا: انشاء اللہ تو اس پر حنث نہیں)۔ معلوم ہے کہ آپ کا فرمان: "اور کہا....." زبان سے بولنے کی شرط ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس لئے کہ قول (کہنا) تلفظ ہے، رہا خوف زدہ مظلوم تو اس کی نیت کافی ہے، اس لئے کہ اس کی یمین منعقد نہیں ہے یا وہ تاویل کرنے والے کے درجہ میں ہے [۲]۔

۹۷- (شرط دوم): متکلم استثناء کو کلام سابق کے ساتھ متصل کرے، لہذا اگر بلا عذر لمبے سکوت یا دوسری گفتگو کے ذریعہ اس سے منفصل کردے تو استثناء درست نہیں، اور اگر "إلا" وغیرہ کے ذریعہ استثناء ہو تو ماقبل میں تخصیص پیدا نہیں کرے گا، اور اگر مشیئت وغیرہ کے ذریعہ ہو تو ماقبل کو لغو نہیں کرے گا۔

عذر کی مثالوں میں: سانس لینا، کھانسنا، ڈکارنا، چھینکنا، زبان میں ثقل اور کسی شخص کا بولنے والے کے منھ کو بند کردینا ہے، ان سب اعذار کی بنا پر سکوت کے نتیجہ میں ہونے والے فصل سے ضرر نہیں۔

لمبے سکوت سے مراد: وہ سکوت ہے جو سانس لینے کے بقدر ہو لیکن سانس نہ لے رہا ہو جیسا کہ کمال الدین ابن الہمام نے لکھا ہے

دوسری گفتگو سے مراد: ایسا کلام ہے جو کسی نئے معنی کو نہ بتائے، مثلاً کہے: "أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا واحدة إن شاء الله" (تو طلاق والی ہے تین اور تین مگر ایک اگر اللہ چاہے) تو یہ عطف لغو ہے، کیونکہ طلاق کی اکثر تعداد تین ہی ہے، لہذا استثناء درست نہیں [۳]۔

۹۸- یہ شرط (بلاعذر عدم فصل) اجمالی طور پر عام اہل علم کے درمیان متفق علیہ ہے، ہاں سکوت یا کلام کے ذریعہ فصل کے بارے میں اختلاف ہے کہ کب ان کو استثناء سے مانع مانا جائے گا اور کب نہیں؟ سابقہ تفاصیل کی حنفیہ نے صراحت کی ہے، دوسرے مذاہب کی کتابوں میں تفصیلات ہیں جن پر بحث لمبی ہوجائے گی، لہذا کتب فقہ میں ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے [۱]۔

بعض صحابہ وتابعین سے مروی ہے کہ یہ شرط ضروری نہیں، چنانچہ ابن جریر، طبرانی اور ابن المنذر وغیرہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ "وہ استثناء کو ایک سال کے بعد بھی درست سمجھتے تھے اور یہ آیت پڑھتے تھے: "وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللّٰهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" [۲] (اور آپ کسی چیز کی نسبت یہ نہ کہا کیجئے کہ میں اسے کل کردوں گا سوا اس (صورت) کے کہ اللہ بھی چاہے، اور اپنے پروردگار کو یاد کرلیا کیجئے جب آپ بھول جائیں)، یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے، ابن المنذر نے ایک ایسے شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی اور استثناء کرنا بھول گیا، سعید بن جبیر کا قول نقل کیا ہے کہ وہ ایک ماہ تک استثناء کرسکتا ہے، اور ابن ابو حاتم نے عمرو بن دینار کے واسطے سے عطاء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو کوئی قسم کھائے وہ اونٹنی کے دوہنے کے بقدر زمانہ تک استثناء کرسکتا ہے [۳]، انہوں نے کہا: طاؤس کہا کرتے تھے کہ جب تک مجلس میں ہے استثناء کرسکتا ہے، اور ابن ابو حاتم نے ہی ابراہیم نخعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب تک گفتگو کے دوران ہے استثناء کرسکتا ہے۔

---

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ / ۹۴ کے تحت آچکی ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۳۷۰، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۰۷، ۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۰۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۹، ۵۱۰، ۳/ ۱۰۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۰۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۲۹، ۱۳۰، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۳۳، اسنی المطالب ۳/ ۲۹۴، ۴/ ۲۴۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۹۔

(۲) سورۂ کہف / ۲۳، ۲۴۔

(۳) یعنی اتنی دیر تک جس میں اونٹنی کو دوہا جاسکے۔

عدم فصل کی شرط ہونے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اگر فصل جائز ہو، اور احکام میں اس کی عدم تاثیر ہو، خاص طور پر اس مدت تک جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے، تو نہ کوئی اقرار صحیح ہوگا، نہ طلاق، نہ عتاق اور نہ ہی جھوٹے سچے کا علم ہو سکے گا۔

نیز اگر یہ درست ہوتا تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی حضرت ایوبؑ کو حنث ختم کرنے کے لئے استثناء کے ذریعہ برقرار رکھتے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ میں جس چیز کا ان کو حکم دیا تھا اس کے مقابلہ میں یہ آسان تھا: "وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ"(۱) (اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اسی سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو)۔

۹۹- (شرط سوم): قصد: اس شرط کا ذکر مالکیہ نے کیا ہے، اور اس سے ان کی مراد لفظ کا قصد اس کے معنی کے قصد کے ساتھ کرنا ہے، اس شرط سے دو امور نکل گئے:

اول: یہ کہ لفظ حالف کی زبان پر بلا قصد آجائے تو "إلا" کے ذریعہ استثناء کو تخصیص کرنے والا اور مشیت کے ذریعہ استثناء کو باطل کرنے والا نہیں مانا جائے گا۔

دوم: مشیت کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے یا یہ بتانے کا ارادہ کرے کہ یہ کام اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہوگا، اس صورت میں یمین باطل نہ ہوگی بلکہ منعقد رہے گی، اسی طرح اگر کوئی قصد نہ ہو، یعنی محض استثناء کی دونوں انواع کے الفاظ کو بولنا چاہے اور یمین کی تخصیص یا اس کو توڑنے کا ارادہ نہ ہو۔

مالکیہ کا اتفاق ہے کہ اگر استثناء کا قصد یمین کے ساتھ اس کے شروع سے یا اس کے دوران ہو تو استثناء درست ہے، اور اگر یمین کے تلفظ کے بعد ہو تو مشہور قول کے مطابق درست ہے، لہذا اگر قسم کھائی، پھر کسی نے اس کو یاد دلایا کہ إن شاء اللہ یا إلا أن یشاء اللہ وغیرہ کہہ لو، اور اس نے بلا فصل کہہ لیا اور پہلے سے اس کی نیت میں یہ کہنا نہ تھا تو درست ہے، حنفیہ نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے معنی کے علم کے ساتھ قصد کی شرط لگائی ہے، ان کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ قصد یمین سے فراغت سے قبل ہو، اور انہوں نے کہا: اگر اس نے یمین سے فراغت کے بعد ہی استثناء کا قصد کیا تو درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں یمین کے منعقد ہونے کے بعد اس کو رفع کرنا لازم آئے گا، نیز انہوں نے کہا: استثناء کو مقدم کرنا اور اس کو درمیان میں لانا جائز ہے(۱)۔

۱۰۰- (شرط چہارم): یہ کہ اس کی قسم حق کو مضبوط کرنے کے علاوہ میں ہو۔

اس شرط کی صراحت مالکیہ نے کی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ استثناء کی صحت میں شرط یہ ہے کہ قسم (جس کے ساتھ استثناء کا ذکر ہے) کسی حق کی تاکید میں نہ ہو، مثلاً نکاح میں اس پر شرط لگائی گئی ہو کہ بیوی کے ساتھ برا سلوک نہیں کرے گا یا اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا، اور مثلاً بیع میں شرط ہو کہ ثمن کو فلاں وقت لائے گا اور اس سے اس پر قسم کا مطالبہ کیا گیا، اس نے قسم کھالی اور خفیہ طور پر استثناء کر لیا، تو یہ استثناء سحنون، اصبغ اور ابن مواز کے نزدیک معتبر نہیں، اس لئے کہ ان لوگوں کے نزدیک یمین حلف دلانے والے کی نیت کے مطابق ہوتی ہے، مالکیہ کے یہاں مشہور یہی ہے، ابن القاسم کا قول "العتبیہ" میں اس کے خلاف ہے، ان کے نزدیک استثناء مذکورہ امر میں مفید ہے، لہذا اس پر کفارہ لازم نہیں، ہاں اس پر یہ حرام ہے، کیونکہ اس نے دوسرے کا حق روک دیا ہے(۲)۔

---

(۱) سورۂ ص/ ۴۴۔
دیکھئے: روح المعانی ۲۴۹/۱۵، ۲۵۰۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۲۲۸/۱۱، ۲۲۹۔
(۲) اقرب المسالک مع بلغۃ السالک وحاشیہ ۳۳۱/۱، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱۲۹/۲، ۱۳۰۔

دوسرے مذاہب کی کتابوں کی ورق گردانی کرنے والے کو یہ بات ملے گی کہ ہر مذہب والے سمجھتے ہیں کہ بعض صورتوں میں یمین حلف دلانے والے کی نیت پر ہوتی ہے، اس کا ذکر آئے گا، لہذا اس شرط کو ان الفاظ میں بیان کرنا ممکن ہے کہ استثناء کی صحت کے لئے شرط ہے کہ وہ ان صورتوں میں حلف دلانے والے کی نیت کے خلاف نہ ہو جن میں اس کی نیت کی رعایت ضروری ہے۔

یمین کے احکام

۱۰۱ - گذر چکا ہے کہ یمین قسمیہ ہوگی یا تعلیقیہ، ہر ایک کے احکام جدا ہیں۔

یمین قسمیہ کے احکام:

یمین قسمیہ کے احکام اس کی انواع کے فرق سے مختلف ہوجاتے ہیں، ذیل میں ان انواع اور ان کے احکام کا بیان ہے۔

یمین قسمیہ کی انواع:

حنفیہ نے ''یمین باللہ'' اور اس کے ملحق مثلاً تعلیق کفر کو (کذب ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے) تین انواع میں تقسیم کیا ہے جو یہ ہیں: یمین غموس، یمین لغو اور یمین معقودہ۔

۱۰۲ - **یمین غموس:** ماضی یا حال یا مستقبل کے بارے میں عمداً جھوٹی قسم ہے، خواہ نفی کی ہو یا اثبات کی، مثلاً کہے: بخدا! میں نے ایسا نہیں کیا، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ اس نے ایسا کیا ہے یا کہے: بخدا! میں نے ایسا کیا، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ اس نے ایسا نہیں کیا یا کہے: بخدا! تمہارا میرے ذمہ قرض نہیں، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ مخاطب کا اس پر دین ہے یا کہے: بخدا! میں کبھی نہ مروں گا۔

اور مثلاً کہے: اگر میں نے ایسا کیا تھا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا تھا یا اگر تمہارا مجھ پر دین تھا یا اگر میں مر گیا تو میں یہودی یا نصرانی ہوں۔

یمین غموس کی یہ تعریف حنفیہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یمین غموس ایسا اللہ تعالی کی ایسی قسم ہے جس میں حالف کو محلوف علیہ میں شک ہو یا ظن غیر قوی ہو یا عمداً جھوٹ بولا ہو، خواہ یہ حلف ماضی پر ہو مثلاً: بخدا! میں نے ایسا نہیں کیا یا زید نے ایسا نہیں کیا، اور عدم فعل میں اس کو شک ہو یا عدم فعل کا اس کا ظن غیر قوی ہو یا اس کو یقین ہو کہ اس نے ایسا کیا ہے یا یہ حلف زمانہ حال پر ہو، مثلاً بخدا! زید چلنے والا ہے یا مریض ہے، حالانکہ اس کو ایسا نہ ہونے کا یقین ہے، یا اس کو شک یا ظن غیر قوی کے طور پر اس کے وجود میں تردد ہے، یا یہ حلف مستقبل پر ہو، مثلاً: بخدا! میں کل ضرور تمہارے پاس آؤں گا، یا تمہارے حق کو کل ضرور ادا کردوں گا، حالانکہ اسے اس کے برعکس کا یقین ہے، یا شک یا ظن غیر قوی کے طور پر اس کے حصول میں اس کو تردد ہو (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا، یمین غموس: ماضی پر قسم ہے جس میں قسم کھانے والا جھوٹا ہو، اور اس کو حالت کا علم ہو (۲)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ غموس کی تشریح میں توسع کرنے میں مالکیہ سے اتفاق نہیں کرتے۔

۱۰۳ - **یمین لغو:** اس کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: یہ ماضی یا حال میں خطأ یا غلطی کے سبب جھوٹی قسم ہے، یعنی یہ کہ انسان ماضی یا حال کے بارے میں خبر دے، اس کا ظن یہ ہو کہ خبر اس کے بتانے کے مطابق ہے، جبکہ وہ اس کے برخلاف ہو، خواہ یہ نفی میں ہو یا اثبات میں، خواہ اللہ تعالی کی قسم ہو یا کفر کی تعلیق، مثلاً: بخدا! میں

---

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۰۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۲۴۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

نے زید سے بات نہیں کی، اور اس کا ظن یہ ہو کہ اس نے بات نہیں کی ہے، حالانکہ اس نے بات کی ہے۔

امام محمد سے یہی مروی ہے، حنفیہ میں اصحاب متون نے اسی پر اکتفا کیا ہے۔

امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لغو: وہ یمین ہے جو لوگوں کی زبانوں پر ہو، مثلاً: "لا واللہ"، "بلی واللہ" یعنی یمین کا قصد نہ ہو۔

تحقیق یہ ہے کہ یہ حنفیہ کے یہاں "لغو" کی ایک دوسری قسم ہے، اس طرح ان کے نزدیک "لغو" کی دوانواع واقسام ہوگئیں اور دونوں ماضی وحال میں ہیں، مستقبل میں نہیں۔

مالکیہ نے کہا: لغو، ایسی چیز پر اللہ تعالیٰ کی قسم ہے جس کا وہ جزم ویقین کے طور پر یا ظن قوی کے طور پر اعتقاد رکھتا ہو، لیکن اس کے برخلاف ظاہر ہوجائے، خواہ محلوف علیہ اثبات ہو یا نفی، خواہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل[1]۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ انہوں نے مستقبل کی مثال میں یہ قول پیش کیا ہے: "بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا"، اور یہ قول اس جزم ویقین یا ظن قوی کے ساتھ ہو کہ وہ ایسا کرے گا، پھر اس نے ایسا نہ کیا۔

شافعیہ نے کہا: یمین لغو: ایسی یمین ہے جس کے الفاظ زبان پر آجائیں اور اس کے معنی کا قصد نہ ہو، مثلاً کہے: "لا واللہ"، "بلی واللہ" کسی کلام کے درمیان یا غصہ کی حالت میں، خواہ یہ ماضی میں ہو یا حال میں یا مستقبل میں۔

اس اخیر (یعنی مستقبل میں ہونے) کے بارے میں شافعیہ نے حنفیہ سے اختلاف کیا ہے[2]۔

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۱۔

(۲) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۱، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، ۱۷۰، البجیرمی علی المنہاج ۴/ ۳۱۶، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۳۴۴۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ یمین لغو وہی ہے جس کے قائل شافعیہ ہیں، اسی طرح حنابلہ نے شافعیہ سے اس مسئلہ میں بھی اتفاق کیا ہے کہ جو ماضی پر حلف اٹھائے اور وہ جھوٹا ہو، اپنے سچا ہونے سے ناواقف ہو یا اپنے آپ کو سچا گمان کررہا ہو، پھر اس کے برخلاف ظاہر ہوا تو اس کی یمین منعقد نہ ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ وغیرہ جس کو "لغو" کہتے ہیں، شافعیہ اس کے حکم میں ان سے متفق ہیں، گوکہ شافعیہ نے اس کو "لغو" نہیں کہا ہے، صاحب "غایۃ المنتہی" نے شیخ تقی الدین کے حوالہ سے کہا ہے: جو اپنے آپ کو سچا کہتے ہوئے مستقبل پر قسم کھائے، اور اس کے خلاف ظاہر ہوتو اس کی یمین منعقد نہ ہوگی، اسی طرح جو دوسرے پر اس گمان میں قسم کھائے کہ وہ اس کی اطاعت کرے گا، لیکن اس نے ایسا نہ کیا تو اس میں بھی کفارہ نہیں، اس لئے کہ یہ "لغو" ہے، پھر انہوں نے کہا: مذہب اس کے خلاف ہے[1]۔

پھر ان میں سے بعض حضرات اس فرمان باری کی وجہ سے کفارہ کو واجب قرار دیتے ہیں: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"[2] (سواس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھروالوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا، لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہوتو اس کے لئے دس دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو) یعنی تم حلف اٹھا چکے اور حانث ہوچکے ہو۔

ان میں سے بعض حضرات کفارہ کو واجب نہیں قرار دیتے، جس کی دلیل کا ذکر یمین باللہ کے حکم کے بیان میں آئے گا۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

۱۰۴- شافعیہ اور ان کے موافقین کے قول کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول ہے کہ یہ آیت "لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِي أَیْمَانِکُمْ"، آدمی کے قول: "لا واللہ، بلی واللہ" کے بارے میں نازل ہوئی [1]، معلوم ہے کہ سیدہ عائشہ نزول قرآن کے وقت موجود تھیں، اور وہ یقین کے ساتھ کہہ رہی ہیں کہ یہ آیت اسی معنی میں نازل ہوئی، شوکانی نے "نیل الاوطار" میں کہا: قرآن نے بتایا ہے کہ یمین لغو میں مواخذہ نہیں، اور یہ گناہ اور کفارہ دونوں کو شامل ہے، لہذا ان میں سے کوئی بھی واجب نہیں، اور یمین لغو کے معنی کو معلوم کرنے کے لئے عربی زبان کی طرف رجوع کرنا قابل توجہ ہے، عہد رسالت کے لوگ قرآن کے معانی کو بخوبی جانتے تھے، کیونکہ وہ اہل لغت ہونے کے ساتھ ساتھ اہل شریعت، رسول اللہ ﷺ کے دیدار سے مشرف اور نزول کے وقت موجود تھے، اس لئے اگر ان میں سے کسی سے کوئی تفسیر مروی ہو اور اس سے راجح یا اس کے مساوی کوئی اور تفسیر مروی نہ ہو تو اسی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، اگرچہ وہ اس لفظ کے معنی کے بارے میں ائمہ لغت کی نقل کے خلاف ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے جس معنی کو اس نے نقل کیا ہے، وہ شرعی ہو لغوی نہ ہو، اور شرعی معنی لغوی معنی پر مقدم ہے جیسا کہ اصول میں طے ہے، لہذا زیر بحث مسئلہ میں حق یہ ہے کہ یمین لغو وہی ہے جو حضرت عائشہؓ نے فرمایا [2]۔

پس یہ ثابت ہوا کہ یمین لغو: ایسی یمین ہے کہ حالف اس کا قصد نہ کرے اگرچہ وہ مستقبل پر ہو۔

نیز اللہ تعالی نے یمین لغو کے مقابلہ میں یمین مکسوبہ بالقلب کو ذکر فرمایا ہے: "لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَیْمَانِکُمْ وَ لٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ" [3] (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مواخذہ نہ کرے گا البتہ تم سے اس (قسم) پر مواخذہ کرے گا جس پر تمہارے دلوں نے قصد کیا ہے)۔

مکسوبہ سے مراد وہ یمین ہے جس کا قصد کیا جائے، پس غیر مقصودہ (جس کا قصد نہ کیا گیا ہو) ماضی وحال اور استقبال میں کسی تفریق کے بغیر "لغو" کی قسم میں آئے گی تاکہ تقابل صحیح ہو۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے یمین لغو کے بالمقابل یمین معقودہ کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کے درمیان مواخذہ اور عدم مواخذہ سے فرق کیا ہے، لہذا ضروری ہے کہ "لغو" غیر معقودہ ہو، تاکہ تقابل درست ہو، اور مستقبل پر یمین معقودہ ہے، خواہ مقصود ہو یا نہ ہو، اس لئے وہ لغو نہ ہوگی [1]۔

۱۰۵- نیز "لغو" لغت میں اس چیز کا نام ہے جس کی حقیقت نہ ہو، فرمان باری ہے: "لَا یَسْمَعُوْنَ فِیْهَا لَغْوًا" [2] (وہ وہاں بک بک نہیں سنیں گے) یعنی باطل، نیز کفار کے بارے میں فرمان باری ہے: "وَقَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِیْهِ" [3] (اور کافر کہتے ہیں کہ اس قرآن کو سنو ہی مت اور اس کے درمیان غل مچادیا کرو)۔

اور یہ اس صورت میں متحقق ہے جبکہ حالف کی طرف سے اس گمان کے ساتھ حلف ہو کہ معاملہ اس کی قسم کے مطابق ہے، جبکہ حقیقت اس کے برخلاف ہو، اسی طرح جو زبان پر بلا قصد آجائے، لیکن ماضی یا

(۱) حدیث عائشہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۲۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) نیل الاوطار ۸/ ۲۳۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

(۱) البدائع ۳/ ۴ میں یہی ہے کہا جاسکتا ہے کہ یمین معقودہ، غیر مقصودہ کو شامل ہے اس کی کوئی دلیل نہیں، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ معقودہ وہ ہے جو کسی ایسے امر پر معلق ہو جس میں حالف کے لئے قسم پوری کرنے اور توڑنے کا امکان ہو، اور جب غیر مقصودہ ہوگی تو حالف کے لئے اس کے پورا کرنے کا دروازہ بند ہوگا، برخلاف ماضی اور حال کے، اس میں غور کرلینا چاہئے۔
(۲) سورۂ واقعہ/ ۲۵۔
(۳) سورۂ فصلت/ ۲۶۔

حال میں ہو[1] اس کی بھی کوئی حقیقت نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ ''لغو'' یہ ہے کہ انسان جس چیز کو حق سمجھتا ہے اس پر حلف اٹھائے، حالانکہ وہ حق نہ ہو[2]۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضرت عائشہ کے اس ارشاد کا مقصد کہ یمین لغو آدمی کا قول: ''لا واللہ، بلی واللہ'' ہے، محض مثال دینا ہے، حصر نہیں، نیز یہ کہ یہ ماضی اور حال کے ساتھ خاص ہے تا کہ دونوں انواع میں یکسانیت رہے۔

۱۰۶ - یمین معقودہ: مستقبل میں ایسے امر پر یمین جو عقلاً محال نہ ہو، خواہ نفی میں ہو یا اثبات میں مثلاً: ''بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا'' یا: ''بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا''، یہ حنفیہ کا قول ہے[3]۔

مالکیہ نے کہا کہ یمین منعقدہ: وہ ہے جو غموس اور لغو نہ ہو[4]۔

مالکیہ کے نزدیک جس کو غموس اور لغو کہتے ہیں، ان کے معنی میں غور کرنے والے کو ''منعقدہ'' کہی جانے والی صرف وہی یمین ملے گی جو ماضی یا حال میں مطابق واقع پر یا مستقبل میں مطابق واقع پر اللہ تعالیٰ کی قسم ہو، اس لئے کہ اس کے علاوہ یا تو غموس ہوگی یا لغو، لیکن منعقدہ کے ساتھ مستقبل میں غموس اور لغو لاحق ہوتی ہے، اور اسی طرح حال میں غموس لاحق ہوتی ہے، جیسا کہ احکام میں آئے گا۔

شافعیہ نے کہا: ہر وہ یمین جو ان کے یہاں لغو نہیں شمار کی جاتی وہ منعقدہ ہے، پس اس میں غموس آجائے گی، نیز مستقبل کے ممکن امر پر قسم بھی داخل ہوگی، اس کی تشریح یہ ہے کہ یمین: اگر اس کا تلفظ غیر مقصود ہو تو ''لغو'' ہے، خواہ ماضی میں ہو یا حال میں یا مستقبل میں، اور اگر اس کا تلفظ مقصود ہو، اور اس میں یقین یا ظن یا جہل کی بنیاد پر خبر دی گئی ہو اور اس کے برخلاف ظاہر ہوجائے، تو بھی ''لغو'' ہوگی، جب تک کہ حالف کو جزم ویقین نہ ہو کہ جس چیز پر وہ حلف لے رہا ہے وہی حقیقت واقعہ ہو تو اس صورت میں منعقدہ ہوگی، اور اس میں حنث ہوگا۔

اور اگر یقین یا ظن کے ساتھ خلاف واقع اعتقاد پر مبنی خبر دینا ہو تو یہ یمین غموس ہے اور یہ منعقدہ بھی ہے، اور اگر آمادہ کرنے یا ''منع'' کرنے کے لئے ہو اور محلوف علیہ ممکن ہو تو یہ بھی منعقدہ ہے، لیکن اگر واجب ہو تو یہ قطعی طور پر سچی ہے اور اس کو یمین شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر محال ہو تو یہ قطعی طور پر جھوٹی ہے اور یہ منعقدہ اور حانثہ ہوگی[1]۔

حنابلہ نے کہا: یمین مستقبل پر ہوتی ہے اگر اس کا تلفظ مقصود ہو، حالف با اختیار ہو اور یمین کسی ممکن شی پر ہو یا محال کو ثابت کرنے پر یا واجب کی نفی پر ہو، لیکن شیخ تقی الدین نے اس سے اس شخص کو خارج کیا ہے جو مستقبل پر اس کی نفی کو صحیح سمجھتے ہوئے قسم کھائے، پھر اس کے خلاف ظاہر ہوجائے، اور اس شخص کو خارج کیا ہے جو دوسرے پر اس خیال کے ساتھ قسم کھائے کہ وہ اس کی اطاعت کرے گا، لیکن اس نے اطاعت نہیں کی[2]۔

۱۰۷ - یمین کا ان تین انواع میں منقسم ہونا جس کی بنیاد کذب اور عدم کذب پر ہے، حنفیہ کی اصطلاح ہے، جبکہ شافعیہ اور ان کے

---

(۱) ان کا قول: لیکن ماضی اور حال میں، اسی طرح البدائع میں ہے اس میں سابقہ مناقشہ اور جواب آتا ہے۔

(۲) تفسیر ابن جریر ۲/ ۲۴۴، ابن جریر نے اسی جیسے آثار حضرت ابوہریرہ، سلیمان بن یسار، حسن بصری، مجاہد، ابن ابونجیح، ابراہیم نخعی، ابو مالک، قتادہ، زرارہ بن اوفی، سدی، یحیی بن ابوسعید، ابن ابوطلحہ اور مکحول رحمہم اللہ سے نقل کئے ہیں۔

(۳) البدائع ۳/ ۳، الدر المختار ۳/ ۴۷، ۴۹۔

(۴) قرب المسالک مع شرح وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۳۔

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۱۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

موافقین یمین کو ان تین انواع میں تقسیم نہیں کرتے ، ہاں وہ اس کو (قصد اورعدم قصد کے لحاظ سے)صرف دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں جو یہ ہیں: ''لغو'' اور معقودہ۔لغو وہ ہے جو مقصود نہ ہو، اسی طرح وہ جس کا قصد ہو اور ظن کے طور پر خبر دینا ہو، اور معقودہ وہ ہے جو مقصود ہو اور آمادہ کرنے یا ''منع'' کرنے کے لئے یا عمداً صدق یا کذب کے طور پر خبر دینے کے لئے ہو۔

أیمان قسمیہ کے احکام:

یمین غموس کا حکم:

یمین غموس کے دو احکام ہیں: اس قسم کے کھانے کا حکم اور اس کے تمام ہونے پر مرتب ہونے والا حکم۔

اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

یمین غموس کو عمل میں لانے کا حکم:

۱۰۸ - یمین غموس کو انجام دینا حرام ہے اور کبائر میں سے ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ پر بہت بڑی جرأت کرنا ہے،حتی کہ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا: میرے نزدیک قیاس یہ ہے کہ عمداً اللہ تعالیٰ کی جھوٹی قسم کھانے والا کافر ہوجائے ، اس لئے کہ اللہ کی یمین اس کی تعظیم کے لئے رکھی گئی ہے، اور عمداً اللہ کی جھوٹی قسم کھانے والا اللہ کا مذاق کرنے والا ہے،لیکن اس کو کافر اس لئے نہیں کہا جاتا کہ اس کا مقصد اللہ پر جرأت و دلیری اور اس کا مذاق اڑانا نہیں، اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ سننے والا اس کی تصدیق کرے۔

اس کی نظیر یہ واقعہ ہے کہ امام ابوحنیفہ سے ایک شخص نے یہ دریافت کیا: نافرمان شیطان کی اطاعت کرتا ہے ، جو شیطان کی اطاعت کرے وہ کافر ہے،تو نافرمان کافر کیوں نہیں؟! تو امام صاحب نے فرمایا: نافرمان کا عمل بظاہر شیطان کی اطاعت ہے،لیکن اس کا مقصد یہ اطاعت نہیں ، لہذا کافر نہیں ، اس لئے کہ کفر دل کا عمل ہے، ہاں اس کو صرف نافرمان مؤمن شمار کیا جائے گا۔

پھر اس کے کبائر میں سے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام یمین غموس گناہ میں برابر ہوں، اس لئے کہ کبائر کے برے اثرات میں فرق وتفاوت کے اعتبار سے اس کے درجات بھی مختلف ہیں، جس حلف کے نتیجہ میں بے گناہ کا خون بہانا یا ناحق مال کھانا وغیرہ ہو، اس کی حرمت اس حلف سے سخت ہے جس میں اس طرح کی کوئی چیز نہ ہو۔

۱۰۹ - بہت سی احادیث میں یمین غموس کی مذمت ، اس کے کبائر میں سے ہونے کا بیان اور اس کے اقدام کرنے سے ڈرانے کا ذکر ہے مثلاً:

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ فرمان نبوی ہے: "من حلف علی مال امرئ مسلم بغير حقه لقي الله وهو عليه غضبان"[۱] (جو شخص کسی مسلمان کے مال کو قسم کھا کر ناحق لے لے ،تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملے گا کہ اللہ اس پر غضب ناک ہوگا)،حضرت عبد اللہ نے کہا،پھر حضور ﷺ نے اس کے مصداق میں کتاب اللہ کی یہ آیت پڑھ کر سنائی : "إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيْلاً"[۲] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)۔

حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص حضر موت کا اور ایک شخص کندہ کا دونوں خدمت نبوی میں حاضر ہوئے ،حضر موت

(۱) حدیث: "من حلف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۳۹/۵ طبع سلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۵ طبع دارالآفاق) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۷۷۔

والے نے کہا: یا رسول اللہ! اس شخص نے میری ایک زمین دبالی ہے جو میرے باپ کی تھی، کندہ والے نے کہا: وہ میری زمین ہے، میرے قبضہ میں ہے، میں اس میں کھیتی کرتا ہوں، اس کا اس میں کچھ حق نہیں، تب رسول اللہ ﷺ نے حضرموت والے سے کہا: "ألک بینة" ؟ (کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟) وہ بولا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فلک یمینه" (تم اس کی قسم لے لو) وہ بولا: یا رسول اللہ! وہ تو فاجر ہے، قسم کھانے میں اس کو باک نہیں، وہ کسی بات سے پرہیز نہیں کرتا، آپ نے فرمایا: "لیس لک منه إلا یمینه" (قسم کے سوا اب تمہارا کچھ بس اس میں نہیں چلتا) پھر وہ قسم کھانے کو چلا، جب اس نے پیٹھ موڑی[1] تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لئن حلف علی مال لیأکله ظلماً لیلقینّ اللّٰه وهو عنه مدبر"[2] (اگر اس نے دوسرے کا مال ناحق اڑانے کے لئے قسم کھائی تو وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ وہ اس سے اعراض فرمائیں گے)۔

حضرت عبداللہ بن انیسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أکبر الکبائر: الإشراک باللّٰه، وعقوق الوالدین والیمین الغموس والذي نفسي بیده لایحلف رجل علی مثل جناح بعوضة إلا کانت کیًا في قلبه یوم القیامة"[3] (اکبر الکبائر میں سے ہے: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی، یمین غموس، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، جو شخص مچھر کے پر کے برابر بھی لینے کے لئے قسم کھاتا ہے، قیامت کے دن اس کے دل میں داغ ہوگا)۔

حضرت جابر بن عتیکؓ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: "من اقتطع حق امرئ مسلم بیمینه فقد أوجب اللّٰه له النار وحرم علیه الجنة، فقال رجل: وإن کان شیئا یسیرا یا رسول اللّٰه، قال: وإن کان قضیبًا من أراک"[1] (جو شخص کسی مسلمان کا حق قسم کھا کر مار لے، تو اللہ اس کے لئے جہنم واجب کردے گا، اور جنت اس پر حرام کردے گا، ایک شخص نے کہا: یا رسول اللہ! اگر وہ ذرا سی چیز ہو تب بھی؟ آپ نے فرمایا: اگر چہ پیلو کی ایک ٹہنی ہو)۔

مجبوری کی وجہ سے یمین غموس کی رخصت:

۱۱۰ - یمین غموس میں حرمت ہی اصل ہے، لیکن اگر عارضی طور پر اس میں کوئی ایسی چیز آجائے جو اس کو حرمت سے خارج کردے تو حرام نہیں رہتی، اس کی دلیل حسب ذیل ہے:

(الف) فرمانِ باری: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهٖٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَ لٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"[2] (جو کوئی اللہ سے اپنا ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے) لیکن جن کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

(۱) بظاہر دعوے کے دوران اس شخص کا رخ حضور کی طرف اور پشت قبلہ کی طرف تھی، جب اس کو قسم کھانا ہوا، تو وہ مڑ گیا، تاکہ منبر کے پاس ہوجائے جس میں یمین کی تعظیم ہے اور اس کو "یمین مغلظہ" کہتے ہیں، جیسا کہ گزرا۔

(۲) حدیث: "لیس لک منه......" کی روایت مسلم (۱/۸۶ شائع کردہ دارالآفاق) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من أکبر الکبائر: الإشراک باللّٰه......" کی روایت ترمذی (۴/۵۴۸ شائع کردہ مصطفی البابی الحلبی) اور حاکم (۴/۲۹۶ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور الفاظ حاکم کے ہیں، حاکم نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے شیخین نے اس کی روایت نہیں کی۔

(۱) حدیث: "من اقتطع حق امرئ مسلم......" کی روایت مسلم (۱/۸۵ شائع کردہ دارالآفاق) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نحل/۱۰۶۔

جب اکراہ کے سبب کلمۂ کفر زبان پر لانا مباح ہے تو اس کی وجہ سے یمین غموس کی اباحت بدرجہ اولی ہوگی۔

(دوم) مردار وغیرہ کھانے کی مجبوری والی آیات مثلاً: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"،[1] (لیکن اس میں بھی جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا، بڑا رحمت والا ہے)۔

ضرورت ومجبوری کی وجہ سے حرام کا استعمال جائز ہو جاتا ہے، تو حرام کا زبان پر لانا بھی جائز ہوگا۔

۱۱۱ - یمین غموس کی حرمت کس طرح ختم ہو جاتی ہے، اس کی وضاحت میں بعض مذاہب کی عبارتیں پیش ہیں:

(الف) دردیر نے "اقرب المسالک" اور اس کی شرح میں اور صاوی نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے: جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس شخص کی طرف سے طلاق نہیں پڑتی جس کو طلاق پر مجبور کیا گیا ہو، اگر چہ وہ "توریہ" کو علم کے باوجود ترک کردے، اور نہ اس شخص کی طرف سے طلاق پڑتی ہے جس کو کسی ایسے فعل پر مجبور کیا گیا ہو جس پر طلاق معلق ہو، اور مندوب یا واجب ہے کہ حلف اٹھالے، تا کہ دوسرا شخص اس کے حلف کے سبب قتل سے بچ جائے گو کہ وہ خود حانث ہو جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ظالم نے کہا: اگر تم نے بیوی کو طلاق نہ دی یا تم نے طلاق کی قسم نہیں کھائی تو میں فلاں شخص کو قتل کردوں گا، ابن رشد نے کہا: اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو اس پر کوئی حرج نہیں، یعنی اس پر گناہ یا ضمان نہیں، اور طلاق ہی کے مثل نکاح، اقرار اور یمین ہے[2]۔

(ب) نووی نے کہا: کذب واجب ہے اگر مقصود واجب ہو، لہذا اگر کسی ظالم کے ڈر سے کوئی مسلمان چھپ جائے، ظالم نے اس کے بارے میں پوچھا تو اس کو چھپانے کے لئے کذب واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے پاس یا کسی دوسرے کے پاس ودیعت ہو، ظالم اس کو لینے کے لئے دریافت کرے تو اس ودیعت (امانت) کو چھپانے کے لئے کذب واجب ہے، حتی کہ اگر اپنے پاس رکھی ہوئی ودیعت کی اطلاع ظالم کو دے دی، اور ظالم نے زبردستی اس سے چھین لیا تو خبر کرنے والے صاحب امانت پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اگر ظالم اس سے ودیعت پر حلف لے تو حلف اٹھانا اس پر لازم ہے، ہاں حلف میں توریہ کرے گا، لیکن اگر اس نے حلف اٹھایا اور توریہ نہیں کیا، تو اصل کے مطابق حانث ہوگا، ایک قول ہے کہ حانث نہ ہوگا[1]۔

(ج) موفق الدین بن قدامہ نے کہا: کچھ ایمان واجب ہیں، یعنی ایسی ایمان جن کے ذریعہ کسی بے گناہ انسان کو ہلاکت سے بچایا جائے، جیسا کہ سوید بن حنظلہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور علیہ السلام کے پاس آنے کے لئے نکلے، ہمارے ساتھ وائل بن حجر تھے، ان کے ایک دشمن نے ان کو پکڑ لیا، لوگوں کو قسم کھانے میں حرج محسوس ہوا تو میں نے قسم کھالی کہ یہ میرے بھائی ہیں، میں نے اس کا ذکر رسول علیہ السلام سے کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "صدقت، المسلم أخو المسلم"[2] (تم نے سچ کہا، مسلمان مسلمان کا بھائی ہے) اس طرح کی قسم کھانا واجب ہے، اس لئے کہ کسی بے گناہ کو نجات دلانا واجب ہے، اور اس کی نجات یمین کے ذریعہ متعین ہوگی، اس لئے وہی واجب ہے، اسی طرح خود کو بچانے کا بھی یہی حکم ہے مثلاً اس پر قتل کے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۵۰، ۵۱۔

(۱) الأذکار للنووی رص ۳۲۶، ۳۲۷۔

(۲) حدیث: "صدقت، المسلم أخو المسلم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۷۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۳۰۰ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا: یہ صحیح الاسناد ہے شیخین نے اس کی روایت نہیں کی۔

دعوے میں اَیمانِ قسامت واجب ہوگئیں، حالانکہ وہ بری ہے [۱]۔

یمین غموس کے مکمل ہونے پر اس کا حکم:

۱۱۲ - یمین غموس کے مکمل ہونے پر اس کے حکم کے بارے میں تین آراء ہیں:

پہلی رائے: اس میں کفارہ نہیں، خواہ ماضی پر ہو یا حال پر، اس میں زیادہ سے زیادہ توبہ واجب ہے، اور حقوق حق داروں کو لوٹا دینا اگر حقوق ہوں، یہ حنفیہ کا مذہب ہے [۲]۔

دوسری رائے: اس میں کفارہ ہے: یہ شافعیہ کا مذہب ہے [۳]، قابل لحاظ امر یہ ہے کہ غموس کی تعریف میں شافعیہ نے اس کو ماضی کے ساتھ خاص کیا ہے، لیکن یہ معلوم ہے کہ ماضی پر حلف میں کفارہ واجب کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حاضر و مستقبل پر حلف میں کفارہ واجب ہو، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ "لغو" کے علاوہ ہر یمین "معقود" ہے۔

تیسری رائے میں تفصیل ہے، جس کی وضاحت یمین غموس کے مفہوم میں مالکیہ نے اپنے توسع کی بنیاد پر یہ کی ہے کہ جو شخص کسی ایسی چیز پر حلف اٹھائے جس کے بارے میں وہ متردد ہو یا اس کے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہو، تو اس پر کفارہ نہیں اگر حلف ماضی پر ہو، خواہ واقع کے موافق ہو، یا خلاف، اور اگر حال یا مستقبل پر ہو اور دونوں حال میں وہ خلاف واقع ہو تو اس پر کفارہ واجب ہوگا [۴]۔

تفصیل ہی کی طرف حنابلہ بھی گئے ہیں، کیونکہ انہوں نے غموس کی تعریف میں "ماضی پر ہونے" پر اقتصار کیا ہے، اور یمین کے کفارہ میں یہ شرط لگائی کہ وہ مستقبل پر ہو [۱]۔

ان کے کلام سے مجموعی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عمداً جھوٹی قسم میں کفارہ نہیں اگر ماضی یا حال پر ہو، اور اس میں کفارہ ہے اگر مستقبل پر ہو۔

۱۱۳ - غموس میں کفارہ کے وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ وہ یمین مکسوبہ اور معقودہ ہے، اس لئے کہ "کسب" دل کا فعل ہے، اور عقد عزم ہے، اور بلاشبہ جو اللہ تعالیٰ کی جھوٹی عمداً قسم کھانے کا اقدام کرے وہ اس کو اپنے دل سے کرتا ہے اور اس کا عزم مصمم رکھتا ہے، اس لئے اس سے مواخذہ ہوگا، اللہ تعالیٰ نے اجمالی طور پر مواخذہ کا ذکر سورہ بقرہ میں فرمایا ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ" [۲]، اور اس کی تفصیل سورہ مائدہ میں ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ....." [۳]۔

پھر یمین غموس میں کفارہ بقیہ اَیمان معقودہ کے مقابلہ میں بدرجہ اولیٰ واجب ہے، اس لئے کہ دونوں آیتوں کا ظاہر بلا تقدیر اس پر منطبق ہوتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں مواخذہ کو کسب بالقلب پر، اور سورہ مائدہ میں "ایمان کی تعقید" اور اس کے ارادے پر مرتب کیا ہے، اور یہ پوری طرح یمین غموس پر منطبق ہوتا ہے، اس لئے کہ اس یمین میں اس کے ارادہ اور تلفظ کے وقت سے ہی حنث ہے، لہذا مواخذہ اس کے ساتھ ساتھ ہے، بقیہ اَیمان معقودہ اس کے برخلاف ہیں، کیونکہ ان میں مواخذہ ان میں حانث ہونے پر ہی ہے، اس لئے دونوں آیات کو ان پر منطبق کرنے کے لئے "تقدیر" کی

---

(۱) المغنی علی الشرح الکبیر ۱۱/۱۶۶، ۱۶۷۔
(۲) فتح القدیر ۴/۳۔
(۳) اسنی المطالب ۴/۲۴۰، ۲۴۱۔
(۴) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/۳۳۰، ۳۳۱۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/۳۶۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۲۵۔
(۳) سورۂ مائدہ/۸۹۔

ضرورت ہے، مثلاً کہا جائے: معنی یہ ہے: لیکن اللہ مواخذہ کرتا ہے، دل سے کی گئی اَیمان میں حانث ہونے پر اور تمہاری معقود اَیمان میں حانث ہونے پر، اسی طرح فرمانِ باری: "ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیمانِکُم اِذَا حَلَفْتُمْ"(۱) کا معنی یہ ہے: اگر حلف اٹھانے کے بعد تم حانث ہو جاؤ۔

۱۱۴ - یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے پر حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال حسب ذیل ہے:

اول: فرمانِ باری: "اِنَّ الَّذِیْنَ یَشْتَرُوْنَ بِعَھْدِ اللّٰہِ وَ اَیمَانِھِمْ ثَمَناً قَلِیْلاً اُولٰئِکَ لَا خَلَاقَ لَھُمْ فِی الآخِرَۃِ وَلَا یُکَلِّمُھُمُ اللّٰہُ وَلَا یَنْظُرُ اِلَیْھِمْ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ وَلَا یُزَکِّیھِم وَلَھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ"(۲) (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں، یہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا، نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

دوم: حضرت اشعث بن قیس اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت ہے، ان دونوں میں سے ہر ایک رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من حلف علی یمین صبر یقتطع بھا مال امرئ مسلم ھو فیھا فاجر لقی اللہ وھو علیہ غضبان"(۳) (جو شخص کسی مسلمان کا مال مار لینے کے لئے خواہ مخواہ (جھوٹی) قسم کھائے، وہ جب اللہ سے ملے گا تو اللہ اس پر غصہ ہوگا)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۷۷۔

(۳) حدیث: "من حلف علی یمین صبر......" کی روایت بخاری (۲۱۲/۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۸۶/۱ طبع دار الآفاق) نے کی ہے۔

لفظ "صبر" صاد کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ بمعنی: ایسی یمین جو حلف اٹھانے والے پر لازم قرار دی جائے، اور اس کو حلف پر مجبور کیا جائے، اس کو "مصبورہ" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ قاضی اس کو قسم کھانے تک روکے رکھتا

آیت کریمہ، دونوں احادیث اور ان کے ہم معنی احادیث سے طریقۂ استدلال یہ ہے کہ ان نصوص سے ثابت ہے کہ غموس کا حکم صرف آخرت کا عذاب ہے، لہذا کفارہ واجب کرنے والے نصوص پر زیادتی واضافہ کر رہے ہیں۔

سوم: فرمانِ نبوی ہے: "خمس لیس لھن کفارۃ: الشرک باللہ عزوجل، وقتل النفس بغیر حق، وبھت مؤمن، والفرار من الزحف، ویمین صابرۃ یقتطع بھا مالاً بغیر حق"(۱) (پانچ (گناہ) کا کوئی کفارہ نہیں: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، ناحق کسی کو قتل کرنا، مؤمن پر بہتان باندھنا، جنگ سے فرار اختیار کرنا، اور کسی کا ناحق مال مارنے کے لئے جھوٹی قسم کھانا)۔

یمین لغو کا حکم:

۱۱۵ - یمین لغو کی تشریح کے بارے میں مذاہب کے اختلاف کا ذکر آچکا ہے، جن لوگوں نے اس کی تشریح "اعتقاد" کے اعتبار سے یا یمین غیر مقصودہ سے کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ اس میں ذاتی طور پر نہ گناہ ہے اور نہ ہی کفارہ۔

لیکن چونکہ مالکیہ کی تشریح کے تحت مستقبل بھی داخل ہوتا ہے، اس لئے انہوں نے کہا کہ اگر یمین لغو مستقبل کی ہو اور اس میں حانث ہو جائے تو کفارہ دے گا، مثلاً حالف اٹھائے کہ کل ایسا کرے گا یا نہیں کرے گا، اور وہ سمجھتا ہے کہ وہ جس چیز کے کرنے کی قسم کھا رہا ہے وہ

= ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۱۲۰/۶)۔

(۱) حدیث: "خمس لیس لھن کفارۃ......" کی روایت احمد (۳۶۱/۲، ۳۶۲ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور سیوطی نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (فیض القدیر ۴۵۸/۳)۔

ہو جائے گی، اور جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، وہ نہ ہوگی، لیکن اس کے سمجھنے کے برعکس واقع ہوگیا[1]، مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ سے اختلاف نہیں کرتے، البتہ حنفیہ مستقبل کی قسم کو "لغو" نہیں کہتے جیسا کہ گزرا۔

جن لوگوں نے اس کی تشریح: "معاصی کی یمین" سے کی ہے، ان میں حنث کے سبب کفارہ ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ کچھ تو کفارہ کے قائل نہیں، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ" (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مواخذہ نہ کرے گا) کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ معصیت کی قسم پر اللہ تعالیٰ مواخذہ نہیں کرتا اگر اس قسم کو نافذ نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس کی تنفیذ حرام اور اس سے اجتناب واجب ہے، اور جب اس نے اس سے اجتناب کیا تو اس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی، لہذا اس سے کفارہ کا مطالبہ نہ ہوگا۔

جبکہ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ حالف پر حنث واجب ہے، اور جب حانث ہوگا تو کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ فرمانِ باری: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ" سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ معصیت کی قسم پر مؤاخذہ نہیں کرتا اگر حانث ہو جائے اور اس کو نافذ نہ کرے، لہذا اس حنث پر اس کو سزا نہ دے گا، بلکہ اسی حنث کو اس پر واجب کردیتا ہے اور اس کا حکم دیتا ہے، اور جب حانث ہوگیا تو کفارہ واجب ہے، تا کہ اس فرمانِ باری پر عمل ہو سکے: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"، اس لئے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ مطلقاً لغو و معقودہ أیمان کا کفارہ ہے۔

یہ سب تفصیل یمین باللہ کے بارے میں ہے، یمین بغیر اللہ کے "لغو" کے بارے میں بحث آئے گی۔

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۱۔

یمین معقودہ کے احکام

یمین معقودہ کے تین احکام ہیں: اس کی قسم کھانے کا حکم، اس کو پورا کرنے اور توڑنے کا حکم، اور ان دونوں پر مرتب ہونے والا حکم۔

ان کا بیان حسب ذیل ہے:

الف - اس کی قسم کھانے کا حکم:

۱۱۶ - حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: یمین باللہ میں اصل اباحت ہے، البتہ اس کی کثرت مذموم ہے۔

یمین کا اصلی حکم یہی ہے، لہذا کسی عارض کی بنا پر اگر اس کو اس حکم سے خارج کردیا جائے تو اس کے منافی نہیں، جیسا کہ حسب ذیل مذاہب میں ہے، جنہوں نے تفصیل سے احکام ذکر کئے ہیں:

شافعیہ نے کہا: یمین میں اصل کراہت ہے، مگر یہ کہ طاعت میں یا دینی حاجت میں یا حاکم کے پاس دعوے میں یا واجب عین کے ترک میں یا حرام کے فعل میں ہو[1]، یہ اجمالی طور پر ہے، جس کی تشریح یہ ہے:

اصل یمین میں کراہت ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَلَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ"[2] (اور تم اللہ کو اپنی قسموں کے ذریعہ اپنی نیکی کے اور اپنے تقوی کے اور اپنی اصلاح خلق کے کاموں کے حق میں حجاب نہ بنالو)۔

نیز فرمانِ باری ہے: "وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ"[3] (اور تم اپنی

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۴۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۹۷، التحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰، البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/ ۳۲۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۴۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

قسموں کی حفاظت کیا کرو)۔ اور فرمانِ نبوی ہے: "إنما الحلف حنث أو ندم"[1] (قسم یا توڑی جاتی ہے یا اس پر پشیمانی ہوا کرتی ہے)۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ حلف باللہ کو انواعِ خیر جس کے ترک کی تم نے قسم کھائی ہے، اس کے لئے حاجز و مانع نہ بناؤ، کیونکہ یہاں "عرضة" سے مراد: حاجز و مانع ہے، اور "اَیمان" کے معنی ہے: وہ امور ہیں جن کے ترک کی تم نے قسم کھائی ہے، اور اس آیت کا مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ کو اپنی اَیمان کا نشانہ نہ بناؤ، اور ہر حق وباطل میں اللہ کی کثرت سے قسم کھا کر اللہ کی توہین نہ کرو، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر ایک طرح کی دلیری ہے۔

لہذا پہلی آیت حلف کے حکم کو نہیں بتاتی، اور دوسرے احتمال کے مطابق اس سے کثرت سے حلف کی کراہت تو معلوم ہوتی ہے، لیکن بذاتِ خود حلف کی کراہت نہیں۔

دوسری آیت میں احتمال ہے کہ اس کا معنی: اَیمان محلوفہ کو حنث سے بچانے کا مطالبہ کرنا ہو اگر اس کے پورا کرنے میں کوئی مانع نہ ہو، لہذا اس سے حنث کی کراہت یا حرمت معلوم ہوتی ہے، حلف کا اقدام کرنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اور اس آیت کے مفہوم میں یہ بھی احتمال ہے کہ جو اَیمان دلوں میں ہیں ان کو ظاہر نہ کرنے کا مطالبہ ہو، لہذا حنث اور کفارہ کے مرتب ہونے سے بچنے کے لئے ترکِ اَیمان مطلوب ہو، اس اعتبار سے یمین کا اقدام مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی عارض ہو جو اس کو کراہت سے ہٹا کر کسی اور حکم میں لے جائے۔

مذکورہ بالا دونوں آیتوں کے بعد والی حدیث کی اسناد ضعیف ہے جیسا کہ فیض القدیر سے معلوم ہوتا ہے، اور اگر اس کو صحیح مان بھی لیا جائے تو اس میں موجود حصر اسی شخص کے بارے میں درست ہوگا جو کوئی پرواہ کئے بغیر کثرت سے حلف اٹھاتا ہے، جس کی وجہ سے بسا اوقات وہ حانث ہوتا ہے، اور بسا اوقات حلف کو ناپسندیدگی اور دل پر بوجھ ڈال کر اور حلف پر ندامت کے ساتھ اس کو پورا کرتا ہے۔

۱۱۷ - حنابلہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے مشابہ ہے، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک اصل اِباحت ہے، البتہ انہوں نے اس میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: یمین: واجب، مندوب، مباح، مکروہ، اور حرام میں منقسم ہوتی ہے۔

چنانچہ بے گناہ کو (خواہ وہ اپنی جان ہو) ہلاکت سے بچانے کے لئے واجب ہے، مثلاً دعویٔ قتل سے بری و بے گناہ پر اَیمان قسامت آ جائیں۔

کسی مصلحت کی وجہ سے مندوب ہے، مثلاً کینہ زائل کرنا، لڑنے والوں میں صلح کرانا اور شر کو دفع کرنا جبکہ وہ اس میں سچا ہو۔

مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانا مباح ہے جیسا کہ کسی نے قسم کھائی کہ مثلاً مچھلی نہیں کھائے گا یا اس کو ضرور کھائے گا، اور جیسے کسی خبر کی قسم کھائی اور وہ اس میں سچا ہو یا خیال کرتا ہو کہ وہ سچا ہے۔

فعلِ مکروہ کی قسم کھانا مکروہ ہے، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس حال میں ضرور نماز پڑھے گا جبکہ اسے پیشاب کا سخت تقاضا ہو[1] یا وہ کچی پیاز ضرور کھائے گا، بیع وشراء میں قسم بھی اسی قبیل سے ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة"[2] (جھوٹی قسم کھانے سے کو مال بک جاتا ہے، لیکن برکت

---

(۱) حدیث: "إنما الحلف حنث أو ندم" مناوی نے کہا: اس حدیث کو ابن ماجہ (۱/ ۶۸۰) اور ابویعلی دونوں نے بروایت بشار بن کدام عن محمد بن زید عن ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، ذہبی نے کہا: بشار کو ابوزرعہ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۲/ ۵۶۰)۔

(۱) حاقن کا معنی ہے پیشاب روکنے والا، اس کی نماز مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے سبب خشوع نہیں رہتا۔

(۲) حدیث: "الحلف منفقة للسلعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۱۵) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے، دیکھئے:

مٹ جاتی ہے)، یا مندوب کوترک کرنے کی قسم، جیسے کسی کا یہ قسم کھانا کہ وہ چاشت کی نماز نہیں پڑھے گا۔

حرام کے کرنے کی قسم حرام ہے مثلاً شراب پینے کی، یا واجب کے ترک کی مثلاً صحت مند مقیم شخص کا رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی قسم کھانا۔

پھر کسی مباح کے کرنے یا اس کے ترک کرنے پر قسم کا مباح ہونا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ بار بار نہ ہو، اس لئے کہ بار بار قسم کھانا خلاف سنت ہے، اگر کسی نے اس میں کوتاہی کی یعنی بہت زیادہ قسم کھائی تو مکروہ ہوگا، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَ لَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ"[1] (اور آپ ایسے شخص کا بھی کہنا نہ مانیے گا جو بڑا قسمیں کھانے والا ہے)۔

اس میں ایسے شخص کی مذمت ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کثرت سے قسم کھانا مکروہ ہو[2]۔

اس تقسیم سے دوسرے مذاہب انکار نہیں کرتے۔

ب- اس کو پورا کرنے اور اس میں حانث ہونے کا حکم:

۱۱۸ - یمین معقودہ یا تو کسی واجب کے کرنے یا کسی معصیت کے ترک یا ان دونوں کے برعکس کی ہوگی، یا کسی اولی کے کرنے یا خلاف اولی کے ترک کرنے یا ان دونوں کے برعکس ہوگی، یا ایسے کام کے کرنے جس کے دونوں پہلو برابر ہو یا اس کے ترک کی ہوگی۔

فعلِ واجب یا ترک معصیت کی یمین مثلاً: بخدا! میں آج ظہر کی نماز ضرور پڑھوں گا، یا آج رات چوری نہیں کروں گا، اس قسم کو پورا کرنا واجب اور اس کو توڑنا حرام ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

فعلِ معصیت یا ترکِ واجب کی یمین مثلاً: بخدا! میں آج رات ضرور چوری کروں گا یا آج ظہر کی نماز نہیں پڑھوں گا، اس قسم کو پورا کرنا حرام اور اس میں حانث ہونا واجب ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے کہ کسی وقت کے ساتھ غیر مقید معصیت کی قسم میں حنث کا عزم اس پر لازم ہے، اس لئے کہ اس میں حنث موت وغیرہ ہی کے ذریعہ ہوگی۔

اولی کے کرنے یا خلاف اولی کے ترک کی قسم مثلاً: بخدا! میں صبح کی سنت ضرور پڑھوں گا یا نماز میں ادھر ادھر متوجہ نہ ہوں گا، اس قسم میں مطلوب اس کو پورا کرنا ہے اور یہ اس میں حانث ہونے سے اولی ہے۔

متقدمین حنفیہ نے اس کو اولویت سے تعبیر کیا ہے، کمال الدین بن الہمام نے اس پر بحث کرتے ہوئے کہا کہ فرمان باری: "وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ"[1] سے قسم کو پورا کرنے کا وجوب، اور حنث کے عدم جواز کا پتہ چلتا ہے، ابن عابدین وغیرہ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس حالت میں قسم پورا کرنا مسنون اور اس میں حانث ہونا مکروہ ہے۔

اولی کے ترک یا خلاف اولی کے فعل کی قسم مثلاً: بخدا! میں سنت صبح نہ پڑھوں گا یا میں نماز میں ادھر اُدھر ضرور متوجہ ہوں گا، اس قسم میں حنث مطلوب ہے اور یہ اس کو پورا کرنے سے اولی ہے۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس حالت میں حنث مسنون اور قسم پوری کرنا مکروہ ہے۔

ایسے فعل کی قسم جس کے دونوں پہلو برابر ہوں یا اس کے ترک کی قسم مثلاً: بخدا! میں آج دوپہر کا کھانا ضرور کھاؤں گا یا میں آج دوپہر کا کھانا

= فیض القدیر ۳؍ ۲۱۷)۔

(۱) سورۂ قلم؍ ۱۰۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶؍ ۳۶۵، ۳۶۷۔

(۱) سورۂ مائدہ؍ ۸۹۔

نہیں کھاؤں گا، اس قسم میں اس کو پورا کرنا مطلوب ہے، اور یہ حنث سے اولی ہے، متقدمین حنفیہ نے یہی کہا ہے، اور کمال بن الہمام کی بحث کا تقاضا ہے کہ اس قسم کو پورا کرنا واجب اور حنث نا جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: اس قسم کو پورا کرنا افضل ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھی کو اس سے اذیت نہ پہنچے، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ یہ چیز نہیں کھائے گا، اور اس کے نہ کھانے سے اس کے دوست کو اذیت پہنچتی ہو تو حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی حنث افضل ہوگا۔

افضل ہونے سے شافعیہ کی مراد: اولی ہونا یعنی استحباب غیر مؤکد ہے، اور اس کے بالمقابل: خلاف اولی یا خلافِ افضل کہلاتا ہے جو مکروہ سے کم درجہ ہے۔

حنابلہ نے کہا: قسم کو پورا کرنا اور حانث ہونا، دونوں کا اختیار رہے، البتہ قسم پوری کرنا اولی ہے، لہذا ان کا مذہب شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے[1]۔

دوسرے پر قسم کھانا اور قسم پوری کرانے کا مستحب ہونا:

۱۱۹ - کبھی انسان کسی ایسے فعل یا ایسے ترک فعل کی قسم کھاتا ہے جو اس کی ذات سے منسوب ہوں، مثلاً: بخدا میں ایسا ضرور کروں گا یا نہیں کروں گا، غالب یہی ہے، اور کبھی ایسے فعل یا ترکِ فعل کی قسم کھاتا ہے جو دوسرے سے منسوب ہوں، مثلاً: بخدا تم ایسا ضرور کروگے یا نہیں کروگے، یا بخدا فلاں ایسا ضرور کرے گا یا نہیں کرے گا۔

قسم پوری کرنے اور توڑنے کے سابقہ احکام اپنی طرف سے فعل یا ترک فعل کی قسم کھانے والے کے بارے میں ہیں، لیکن جو شخص دوسرے کے فعل یا ترک فعل پر قسم کھائے، خواہ دوسرا حاضر ہو یا غائب

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰، ۱۷۱، حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/ ۳۲۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

تو اس قسم کو پورا کرانے یا حانث کرانے کے کچھ احکام بعض صورتوں میں ''حنث'' و ''بر'' کے سابقہ احکام سے متفق ہیں اور بعض صورتوں میں مختلف ہیں:

الف- چنانچہ جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ کسی واجب کو کرے گا یا معصیت کو ترک کرے گا، تو اس کی قسم کو پورا کرانا واجب ہے، کیونکہ اس صورت میں قسم پوری کرانا محض اللہ کے واجب کردہ امر کو انجام دینا یا اس کے حرام کردہ امر سے اجتناب ہے۔

ب- جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ کسی معصیت کو کرے گا یا واجب چھوڑے گا، تو اس قسم کو پورا کرانا جائز نہیں، بلکہ اس میں حانث کرانا واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "لا طاعة لأحد في معصية الله تبارك وتعالى"[1] (اللہ تعالی کی نافرمانی میں کسی کی اطاعت نہیں)۔

ج- جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ مکروہ کام کرے گا یا کسی مندوب کو ترک کرے گا، تو اس قسم کو پورا نہ کرائے، بلکہ اس میں حانث کرانا مندوب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کی فرماں برداری مخلوق کی فرماں برداری سے مقدم ہے۔

د- جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ مندوب یا مباح کو انجام دے گا یا مکروہ یا مباح کو ترک کرے گا، تو استحباباً اس قسم کو پورا کرانا مطلوب ہے، بخاری و مسلم میں قسم پوری کرانے کے حکم کی اس حدیث کا مقصود یہی ہے کہ حضرت براء بن عازب نے فرمایا: "أمرنا

(۱) حدیث: "لا طاعة لأحد....." کی روایت احمد (۵/ ۶۶) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۲۶) میں کہا: اس کو امام احمد نے اپنی مسند میں اور حاکم نے المستدرک میں بروایت ابن الحصین نقل کیا ہے، مسند احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (دیکھئے: فیض القدیر ۶/ ۴۳۲)، بخاری میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے: "لا طاعة في المعصية إنما الطاعة في المعروف" (فتح الباری ۱۳/ ۲۳۳ طبع السلفیہ)۔

رسول اللہ ﷺ بسبع: أمرنا بعیادۃ المریض واتباع الجنائز وتشمیت العاطس وإبرار القسم أو المقسم[1] ونصر المظلوم وإجابۃ الداعي وإفشاء السلام"[2]

(ہمیں رسول اللہ ﷺ نے سات امور کا حکم فرمایا: آپ نے ہمیں مریض کی عیادت کرنے، جنازوں کے پیچھے چلنے، چھینکنے والے کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہنے، اپنی یا قسم کھلانے والے کی قسم کو پورا کرنے، مظلوم کی مدد کرنے، دعوت قبول کرنے اور سلام کو عام کرنے کا حکم فرمایا)۔

امر کا ظاہر وجوب ہے، لیکن ایسی چیز کے ساتھ اس کو ذکر کرنا جس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے، مثلاً سلام کو عام کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ وجوب مراد نہیں ہے۔

عدم وجوب کی دلیل یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی قسم پوری نہیں کرائی، جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی طویل حدیث میں حضرت ابوبکرؓ کا بیان کردہ خواب ہے، جس میں ہے: "أنہ قال لرسول اللہ ﷺ بأبي أنت و أمي: أصبت أم أخطأت؟ فقال: أصبت بعضا و أخطأت بعضا، قال: فو اللہ لتحدثني بالذي أخطأت، قال: لاتقسم"[3]

(۱) المقسم: میم کے ضمہ اور سین کے کسرہ کے ساتھ: حالف، ایک روایت میں: میم کا ضمہ اور سین کا فتحہ ہے جو مدخل، مخرج اور مقام کی طرح مصدر میمی ہے جس کا معنی: ادخال، اخراج اور اقامت ہے اس اعتبار سے مقسم کا معنی اقسام (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) ہے دیکھئے: منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار ۸/ ۲۳۱۔

(۲) حدیث: "أمرنا رسول اللہ ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۵ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم ہی کے ہیں۔

(۳) حدیث: "أصبت بعضا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۷۷، ۱۷۷۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: میرے ماں باپ آپ پر قربان جائیں! میں نے درست بیان کیا یا غلطی کی؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کچھ صحیح کہا اور کچھ غلط، حضرت ابوبکر نے عرض کیا: بخدا! آپ میری غلطی مجھے بتائیں گے، حضور ﷺ نے فرمایا، قسم نہ کھاؤ)۔

"قسم نہ کھاؤ" کا مطلب: اپنی یہ قسم دوبارہ نہ کھاؤ، کیونکہ میں اس کو قبول نہ کروں گا، حضور ﷺ کا یہ طرز عمل شاید بیان جواز کے لئے تھا، اس لئے کہ حضور ﷺ غیر مستحسن کو بیان جواز کے قصد ہی سے انجام دیتے ہیں، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حدیث میں امر وجوب کے لئے نہیں، بلکہ استحباب کے لئے ہے[1]۔

ج- بر اور حنث پر مرتب ہونے والا حکم:

۱۲۰- یمین معقودہ میں اگر حالف اس کو پورا کردے تو اس پر کفارہ لازم نہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، یا اگر حانث ہوجائے (یعنی جس چیز کو ثابت کیا تھا، اس کی نفی ہوجائے اور جس کی نفی کی تھی اس کا ثبوت ہوجائے) تو اس پر کفارہ لازم ہے، خواہ کسی معصیت کے کرنے پر قسم کھائی ہو یا واجب کے ترک پر یا ایسا نہ ہو، خواہ عمداً حجوٹا ہو یا خطأً یا ایسا نہ ہو، خواہ وہ حالف کا قصد کرنے والا ہو یا نہ ہو۔

یہ حنفیہ اور ان کے موافقین کا مذہب ہے، کیونکہ وہ امر مستقبل پر (جو عقلاً محال نہ ہو، جیسا کہ امام ابوحنیفہ و محمد کی رائے ہے، اور عادتاً بھی محال نہ ہو جیسا کہ امام زفر کہتے ہیں) یمین باللہ میں حانث ہونے والے پر کفارہ واجب کرتے ہیں، خواہ حالف قصد کرنے والا ہو یا نہ ہو، اسی طرح تعلیق کفر کی قسم کھانے والے کا حکم ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۲۴۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

۱۲۱ – مالکیہ حنفیہ سے چند امور میں اختلاف کرتے ہیں:

اول: مالکیہ غموس میں کفارہ واجب کرتے ہیں بشرطیکہ امر حاضر یا مستقبل پر ہو، جبکہ حنفیہ اس میں کفارہ واجب نہیں کرتے الا یہ کہ وہ امر مستقبل اور عقلاً ممکن پر ہو۔

دوم: مالکیہ عقلاً محال امر مستقبل پر قسم میں کفارہ واجب کرتے ہیں، اگر حالف کو اس کے محال ہونے کا علم یا اس میں تردد ہو، اور حنفیہ علی الاطلاق کفارہ کے عدم وجوب کے قائل ہیں۔

سوم: مالکیہ یمین غیر مقصودہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہتے ہیں: جس نے کوئی لفظ بولنا چاہا، لیکن اس کی جگہ غلطی سے زبان پر یمین کا لفظ آ گیا تو یمین منعقد نہ ہوگی، اور جو شخص کوئی چیز بولنا چاہتا تھا اور اس نے اس کے ساتھ بلا قصد یمین کا اضافہ کر دیا تو یہ یمین مقصودہ کی طرح ہوگی، تو اس کا کفارہ دے گا اگر مستقبل کی ہو، یہ حکم علی الاطلاق ہے، اسی طرح اگر یمین غموس حاضرہ کی ہو، جبکہ حنفیہ کے یہاں غیر مقصودہ کی تفصیل ہمیں نہیں ملی، کیونکہ وہ علی الاطلاق قصد کی شرط نہ ہونے کے قائل ہیں۔

چہارم: مالکیہ تعلیق کفر میں کفارہ کے قائل نہیں ہیں، جبکہ حنفیہ اس کو یمین باللہ سے کنایہ مانتے ہیں اور اس میں کفارہ واجب کرتے ہیں اگر امر مستقبل عقلاً غیر محال پر ہو۔

کنایہ سے مقصود یہ نہیں کہ اس میں نیت کی ضرورت ہے، بلکہ اس کا مقصود صرف یہ ہے کہ اس لفظ کو بول کر اس کا لازم معنی مراد لیا گیا ہے، جیسا کہ علماء بلاغت کہتے ہیں۔

۱۲۲ – شافعیہ کا اختلاف چند امور میں ہے:

اول: شافعیہ ماضی پر یمین غموس میں کفارہ واجب کرتے ہیں، اور اس سے لازم آتا ہے کہ حاضر و مستقبل کی غموس میں بھی کفارہ لازم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک غموس علی الاطلاق منعقدہ ہے۔

دوم: شافعیہ عقلاً محال کی قسم میں کفارہ واجب کرتے ہیں، ماضی ہو یا حاضر یا مستقبل، سوائے اس کے کہ یمین غیر مقصودہ ہو یا اس کو محال کا علم نہ ہو۔

سوم: شافعیہ کہتے ہیں: یمین غیر مقصودہ علی الاطلاق لغو شمار ہوگی، خواہ عدم قصد سے مراد زبان کی غلطی ہو یا سبقت لسانی، اس میں کفارہ نہیں اگرچہ مستقبل پر ہو۔

شافعیہ خلاف واقع کی قسم کھانے والے کے بارے میں جس کو اس کے خلاف واقع ہونے کا علم نہ ہو، کہتے ہیں: اس کی یمین منعقد نہ ہوگی، خواہ محلوف علیہ ماضی ہو یا حاضر یا مستقبل، الا یہ کہ اس کا قصد ہو کہ محلوف علیہ جیسا کہ اس نے قسم کھائی ہے فی الواقع اور نفس الامر میں ایسا ہی ہے، تو اس صورت میں کفارہ واجب ہے۔

چہارم: شافعیہ تعلیق کفر میں علی الاطلاق کفارہ واجب نہیں کرتے ہیں۔

ابن قدامہ نے فقہاء سلف کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ جس نے کسی معصیت کی قسم کھائی تو اس کا کفارہ ترک معصیت ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ معصیت کی یمین منعقد ہو جاتی ہے، جس کو توڑنا واجب ہے، لیکن اس میں معروف کفارہ نہیں ہے[1]۔

یمین میں حانث ہونے کا مفہوم اور اس کی صورت:

۱۲۳ – اس کا معنی: محلوف علیہ کی خلاف ورزی ہے، اور یہ جس کے عدم کی قسم کھائی ہے، اس کے ثبوت اور جس کے ثبوت کی قسم کھائی ہے، اس کے عدم سے ہے۔

رہی اس کے تحقق کی شکل تو یہ محلوف علیہ کے اختلاف سے مختلف

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۷۳۔

ہوتی ہے جس کی وضاحت پیش ہے:

محلوف علیہ ماضی ہوگا یا حاضر یا مستقبل۔

۱۲۴ - ماضی: حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ان کے موافقین ماضی کی یمین کو بالکل ہی معتبر نہیں مانتے، لہذا اس میں عمداً یا خطأً کذب کے ذریعہ حنث نہیں ہوسکتا ہے۔

جبکہ شافعیہ اور ان کے موافقین ماضی کی یمین کو معقودہ مانتے ہیں اگر حالف عمداً جھوٹ بولنے والا ہو، اور اس صورت میں حنث انعقاد کے ساتھ ساتھ ہوگا اور کفارہ یمین کے ساتھ ہی واجب ہوجائے گا۔

۱۲۵ - حاضر ماضی کی طرح ہے، البتہ مالکیہ فریق ثانی کے ساتھ متفق ہیں جو اس کی یمین کے منعقد ہونے کے قائل ہیں اگر حالف عمداً جھوٹ بولنے والا ہو، پھر انہوں نے اس میں توسیع کرتے ہوئے کذب عمد کے ساتھ اس کو بھی شامل کردیا جس میں متکلم کو تردد ہو، یعنی ایسی چیز کی قسم کھائی جس کے بارے میں اس کو ظن ضعیف تھا یا اس میں شک تھا یا اس کو اس کے برعکس کا ظن ضعیف تھا، غموس کی تعریف اور اس کے حکم کے بیان میں اس کا ذکر آچکا ہے۔

۱۲۶ - مستقبل: مستقبل کی یمین میں اگر اس کے انعقاد کی شرائط پائی جائیں تو وہ نفی پر ہوگی یا اثبات پر، پھر ان میں سے ہر ایک مطلق ہوگی یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہوگی۔

رہی نفی مطلق پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق اس کے ثبوت سے ہوگا جس کی نفی پر قسم کھائی ہے، خواہ یہ یمین کے معاً بعد ہو یا اس سے مختصر یا لمبے وقفہ کے بعد، کیا بھول یا سمجھ میں غلطی یا زبانی لغزش یا جنون یا بے ہوشی یا جبر واکراہ حنث سے مانع ہیں؟ اور کیا بعض کے ثبوت سے حانث ہوجائے گا اگر محلوف علیہ متعدد اجزاء والا ہو یا پورے کے بغیر حانث نہ ہوگا؟ یہ سب محل اختلاف ہیں، ان سے واقفیت شرائط حنث کے بیان سے ہوگی۔

۱۲۷ - رہی نفی مقید بالوقت پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق معین وقت کے اندر ضد کے حصول سے ہوگا، وقت سے پہلے یا وقت کے گزرنے کے بعد اس کے حصول سے نہیں ہوگا، اور نسیان وغیرہ میں وہی اختلاف ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

۱۲۸ - رہی اثبات مطلق پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق قسم پوری ہونے سے مایوسی کے ذریعہ ہے یا اس وجہ سے کہ فعل محلوف علیہ کے کرنے سے قبل حالف کا انتقال ہوگیا یا محلوف علیہ کا محل نہ رہا، مثلاً کہے: بخدا! میں یہ کپڑا ضرور پہنوں گا، اور خود اس نے یا کسی اور نے اس کپڑے کو جلا دیا [۱]۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، دوسرے فقہاء "محل نہ رہنے" کے بارے میں تفصیل کرتے ہیں کہ وہ حالف کے اختیار سے ہوگا یا حالف کے اختیار کے بغیر، اگر حالف کے اختیار سے ہو تو اس کی وجہ سے حانث ہوگا، اور اگر اس کے اختیار کے بغیر ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کی واقفیت شرائط حنث سے ہوگی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس حالت (یعنی اثباتِ مطلق پر حلف) میں حنث کا حصول اس کی ضد کے عزم سے بھی ہوگا، یعنی اگر محلوف علیہ کو تادم حیات نہ کرنے کی نیت کرلے، یہ حنث، ابن مواز، ابن شاس، ابن حاجب، قرافی، کے قول کے مطابق قطعی ہے، عزم سے رجوع کرلینے سے زائل نہیں ہوتا ہے، یہی خلیل کا ظاہر کلام ان کی "مختصر" میں اور دردیر کا "اقرب المسالک" میں ہے اور بنانی نے اسی کو معتمد سمجھا ہے، طلاق اور غیر طلاق میں تفصیل کے قائلین کا اختلاف ہے، کیونکہ ان کی رائے ہے کہ اثباتِ مطلق پر طلاق کی قسم

---

(۱) فوات محل کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ کسی مسلمان غلام کو آزاد کردیا، جبکہ اس کو بیچنے کی قسم کھائی تھی کہ حلف کے بعد اس کی بیع محال ہے نیز قسم کھائی کہ بیوی کو طلاق دے گا، پھر اس سے لعان کرلیا تو لعان کے سبب وہ بائنہ ہوگئی، اس لئے اس پر طلاق پڑنے کا امکان نہیں۔

میں نہ کرنے کے عزم سے حانث ہوجائے گا، لیکن عتق، قربت اور
اللہ کی یمین میں حالف مذکورہ عزم سے حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس پر
برقرار رہے، اگر وہ اپنے عزم سے رجوع کرے تو یمین سابقہ حالت
پر لوٹ آتی ہے، اور ترک عمل کے بغیر حانث نہ ہوگا۔

مالکیہ کی اس رائے سے دوسرے مذاہب میں سے کسی کا بھی
اتفاق نہیں۔

۱۲۹ - اثباتِ مؤقت پر یمین: اس میں حنث متعین وقت میں یمین کو
پورا کرنے سے مایوسی سے متحقق ہوتا ہے، اگر حالف ومحلوف علیہ دونوں
قائم وباقی ہوں، مثلاً کہے: بخدا! میں آج یہ روٹی ضرور کھاؤں گا، پھر
سورج غروب ہوگیا، وہ باحیات ہے اور روٹی موجود ہے، لیکن اس
نے نہیں کھایا۔ اور اگر وقت کے اندر حالف کا انتقال ہوجائے، اور
محلِ محلوف علیہ فوت نہ ہوا ہو تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اسے نہ
موت اور نہ اس کے بعد وقت کے گزرنے سے حانث مانا جائے گا،
کیونکہ حنفیہ کی رائے کے مطابق حنث کا وقوع یمین مؤقتہ میں وقت
کے آخری جزء میں ہوتا ہے اور اس اخیر جزء میں حالف مر چکا ہے
اور میت کو حانث نہیں کہا جاتا، غیر حنفیہ کے نزدیک اس تفصیل کے
مطابق حانث ہوجائے گا، جو "شرائط حنث" میں مذکور ہیں۔

اگر مقررہ وقت میں محل محلوف علیہ فوت ہوجائے مثلاً کسی دوسرے
شخص نے وہ روٹی کھالی اور حالف باحیات ہے، تو امام ابوحنیفہ، محمد اور
زفر کے نزدیک حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک "قسم پوری
کرنے کا امکان" شرط ہے، امام ابویوسف کا اس میں اختلاف ہے،
کیونکہ وہ اس حالت میں حنث کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان کے
نزدیک یہ شرط نہیں، لیکن حنث کے وقت کے بارے میں امام ابویوسف
سے مختلف روایات ہیں: ایک روایت ہے کہ آخری وقت ہی میں
حانث ہوگا، ان سے دوسری روایت ہے کہ فی الحال (یعنی
محلِ محلوف علیہ کے فوت ہوتے ہی) حانث ہوجائے گا، یہی دوسری
روایت امام ابویوسف سے ثابت ہے۔

دوسرے مذاہب میں حالف کے اختیار سے محلِ محلوف کے فوت
ہونے، اس کے اختیار کے بغیر فوت ہونے، اول وقت میں فوت
ہونے، اول وقت کے بعد فوت ہونے، کوتاہی کے ساتھ فوت ہونے
اور بغیر کوتاہی کے فوت ہونے کے درمیان تفصیل ہے، یہ سب آنے
والی شرائط سے معلوم ہوگا۔

۱۳۰ - قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ یمین مؤقتہ کا وقت اگر حالف کے وقت
سے شروع نہ ہوا ہو، اور حالف مر گیا یا وقت کے شروع ہونے سے قبل
محل فوت ہوگیا، تو ان دونوں صورتوں میں حنث نہیں، اس دوسری
صورت میں حنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس صورت میں
حانث ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ کہے: بخدا! میں کل اس پیالہ کا
پانی ضرور پیوں گا، اور دوسرے دن کی فجر کے طلوع سے قبل حالف
مر گیا یا کسی اور نے اس پانی کو پی لیا، تو ان دونوں حالتوں میں اکثر
کے نزدیک حانث شمار نہیں کیا جائے گا۔

یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ یمین مؤقتہ میں توقیت بصراحتاً توقیت
اور دلالۃً توقیت دونوں کو شامل ہے، مثلاً کسی سے کہا گیا: کیا تم آج
فلاں کے گھر میں داخل ہوگے؟ تو وہ کہے: خدا کی قسم میں ضرور اس
میں داخل ہوں گا یا یہ کہ میں اس میں داخل نہیں ہوں گا، تو محلوف علیہ
دلالۃً آج کے ساتھ مؤقت ہے، کیونکہ یہ ایسے سوال کے جواب میں
آیا ہے جس میں "آج" کی قید ہے، یہ "یمین فور" کہلاتی ہے، اس کا
بیان اور اس میں اختلاف کا ذکر آئے گا۔

شرائط حنث:

۱۳۱ - جمہور جو اس بات کے قائل ہیں کہ حنث کفارہ کا تنہا سبب یا
دوسرا سبب یا اس کی شرط ہے انہوں نے حنث کی شرائط کی صراحت

نہیں کی، ہاں انہوں نے کچھ ایسے امور کا ذکر کیا ہے جن میں اختلاف رائے ہے بشرطیکہ حنث فعل یا ترک ہو، اور ان امور میں سے قصد، رضامندی، یاد اور عقل ہے۔

گزر چکا ہے کہ حنفیہ حلف میں رضامندی یا عمد کسی کو شرط نہیں مانتے، اور نہ ہی ان دونوں کو حنث میں شرط مانتے ہیں، اسی طرح اس میں تذکر یا عقل کی شرط کے قائل نہیں، چنانچہ جس نے غلطی سے[1] یا جبر و اکراہ کے تحت قسم کھائی یا حانث ہوگیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کرے گا، پھر اس کو کرلیا، جبکہ وہ ذہول وغفلت میں یا سہو میں یا بھول میں تھا[2] یا مجنون یا بے ہوش تھا، تو اس پر کفارہ ہے۔

اگر اس نے خود محلوف علیہ کو نہیں کیا، بلکہ دوسرے نے اس کے ذریعہ سے قہراً وزبردستی کرادیا، تو حانث نہ ہوگا مثلاً قسم کھائی کہ یہ پانی نہیں پئے گا، لیکن دوسرے نے زبردستی اس کے حلق میں پانی انڈیل دیا، حانث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں وہ پینے والا نہیں، لہذا اس نے جس چیز سے اجتناب کی قسم کھائی تھی، اس کو نہیں کیا۔

حنث میں نسیان کی مثالیں: کسی نے کہا: بخدا! میں حلف نہیں اٹھاؤں گا، پھر اس یمین کو بھول کر قسم کھالی تو اس دوسری قسم کے سبب اس حیثیت سے کہ یہ پہلی یمین میں حنث ہے، اس پر کفارہ واجب ہے، پھر اگر اس دوسری یمین میں حانث ہوجائے تو اس قول کے مطابق کہ کفارات میں تداخل نہیں، دوسرا کفارہ واجب ہوگا[1]، اس مسئلہ میں اختلاف آئندہ آئے گا۔

مالکیہ نے کہا: یمین یا تو ''یمین بر'' ہوگی مثلاً: بخدا! میں ایسا نہ کروں گا یا یمین حنث مثلاً: بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا۔

۱۳۲ - رہی ''یمین بر'': تو اس میں جس کے ترک پر قسم کھائی تھی اس کے کرنے پر حانث ہوجائے گا، (اسی طرح اگر اس کے بعض کو کرلیا جبکہ وہ متعدد اجزاء والا تھا) خواہ عمداً ہو یا نسیاناً یا خطأً قلبی یعنی یہ سمجھا کہ وہ محلوف علیہ نہیں ہے، یہ سب حنث صرف اس صورت میں ہے جبکہ یمین کو عمد یا علم کے ساتھ مقید نہ کیا ہو، لیکن اگر عمد کے ساتھ مقید کیا ہو مثلاً کہے: میں اس کو عمداً نہیں کروں گا، تو خطأ کی وجہ سے حانث نہ ہوگا، اگر اس کو علم کے ساتھ مقید کیا ہو مثلاً کہے: علم ہوتے ہوئے اس کو نہیں کروں گا یا جب تک نسیان نہ ہو میں اس کو نہیں کروں گا، تو نسیان سے حانث نہ ہوگا۔

''یمین بر'' میں خطأ لسانی سے حانث نہ ہوگا جیسا کہ اگر حلف اٹھائے کہ فلاں کا ذکر نہیں کرے گا، پھر سبقت لسانی میں اس کا نام زبان پر آگیا، اسی طرح ''یمین بر'' میں اکراہ کی وجہ سے اس چیز کے کرنے پر حانث نہ ہوگا جس سے اجتناب کی قسم کھائی تھی، اس کی کچھ قیود ہیں:

الف - اس کو علم نہ ہو کہ اس فعل پر اس کو مجبور کیا جائے گا۔

ب - دوسرے کو حکم نہ دے کہ اس فعل پر اس کو مجبور کرے۔

ج - اکراہ شرعی نہ ہو۔

د - اکراہ کے زوال کے بعد دوبارہ رضامندی سے اس کو نہ کرے۔

ھ - دوسرے شخص پر حلف نہ ہو کہ وہ ایسا نہ کرے گا اور حالف خود ہی اس فعل پر اس کا اکراہ کرنے والا ہے۔

---

(۱) غلطی کرنے والے سے مراد: ارادہ کسی چیز کا کیا تھا لیکن سبقت لسانی میں کچھ اور کہہ گیا، مثلاً کہنا چاہتا تھا: مجھے پانی پلاؤ، اور کہہ گیا: بخدا! میں پانی نہیں پیوں گا، جیسا کہ گزر رہا۔

(۲) ساہی سے مراد: وہ شخص ہے جس کے ذہن سے وہ چیز چلی گئی ہو، اسی طرح بھولنے والا، چوک جانے والا اور غافل ہے البتہ بعض نے ناسی اور ساہی میں یہ فرق بتایا ہے کہ ناسی وہ ہے کہ اگر اس کو تم یاد دلاؤ تو اس کو یاد آجائے، اور ساہی اس کے برخلاف ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۹۔

و-یمین میں یہ نہ کہے: میں اس کو نہ رضامندی سے کروں گا اور نہ زبردستی کی وجہ سے۔

اگر ان میں کوئی ایک قید بھی پائی گئی تو اِکراہ سے حانث ہوگا، اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

۱۳۳ - رہی یمین حنث: تو اس میں اِکراہ کی وجہ سے محلوف علیہ کے ترک پر حانث ہوگا یہاں تک کہ وہ فوت ہو جائے، مثلاً کہے: بخدا! میں زید کے گھر میں کل ضرور داخل ہوں گا، اس کو اِکراہ کے ذریعہ اس گھر میں داخل ہونے سے روک دیا گیا یہاں تک کہ دوسرے دن کا آفتاب غروب ہوگیا، تو وہ حانث ہو جائے گا۔

اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ بھول سے اور غلطی سے ترک سے مثلاً دوسرے دن اس کو قسم یاد نہ رہی یا قسم یاد تھی اور وہ کسی اور گھر میں داخل ہوا یہ سمجھ کر کہ یہ وہی محلوف علیہ گھر ہے، اور حقیقت کا علم دوسرا دن گزرنے کے بعد ہوا، تو بھی حانث ہوگا۔

اگر محلوف علیہ یمینِ حنث میں کسی مانع کے سبب فوت ہو جائے تو یہ مانع یا تو شرعی ہوگا یا عادی یا عقلی۔

۱۳۴ - اگر مانع شرعی ہو تو علی الاطلاق فوت ہونے سے حانث ہوگا، خواہ مانع حلف سے ہو اور اس کو اس کا علم نہ تھا یا حلف کے بعد ہو، خواہ اس کی طرف سے اس میں کوتاہی ہوتی کہ وہ فوت ہوگیا یا نہ ہو، خواہ یمین مؤقتہ ہو یا نہ ہو۔

اس کی مثال: قسم کھائی کہ کل بیوی سے مباشرت کرے گا اور عورت کو حیض آ گیا، یا یہ واضح ہوا کہ حلف سے پہلے سے اس کو حیض آ رہا ہے اور اس کو معلوم نہیں تھا، تو امام مالک اور اصبغ کے نزدیک حانث ہوگا، اس میں ابن القاسم کا اختلاف ہے، لیکن اگر وہ اس کو ''کل'' سے مقید نہ کرے تو حانث نہ ہوگا، بلکہ انتظار کرے یہاں تک کہ عورت پاک ہو جائے تو مباشرت کر لے۔

۱۳۵ - اگر مانع عادی ہو، یمین سے مقدم ہو اور لاعلمی میں اس نے قسم کھائی تو علی الاطلاق حانث نہ ہوگا، خواہ قسم مؤقت ہو یا نہ ہو، اس میں اس کی کوتاہی ہو یا نہ ہو، اور اگر مؤخر ہو تو علی الاطلاق حانث ہوگا، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، وہ عدمِ حنث کے قائل ہیں۔

اس کی مثال: قسم کھائی کہ یہ مینڈھا ضرور ذبح کرے گا یا یہ کپڑا ضرور پہنے گا یا یہ کھانا ضرور کھائے گا، پھر محلوف علیہ کی چوری ہوگئی یا غصب کر لیا گیا، یا اِکراہ کے ذریعہ حالف کو ایسا کرنے سے روک دیا گیا، یا یہ معلوم ہوا کہ حلف سے قبل اس کی چوری ہوگئی تھی یا غصب ہوگیا تھا، حلف کے وقت اس کو اس کا علم نہ تھا۔

مانع شرعی اور مانع عادی میں حنث کا محل اس وقت ہے جب حالف نے یمین کو مطلق رکھا ہو، اور اس کو فعل کے امکان یا عدم امکان سے مقید نہ کیا ہو یا اطلاق کے ساتھ مقید کیا ہو، مثلاً کہے: میں ایسا ضرور کروں گا اور خاموش رہے، یا میں ایسا ضرور کروں گا مجھے اس پر قدرت ہو یا نہ ہو، اگر امکان کے ساتھ مقید کر دے تو حانث نہ ہوگا مثلاً کہے: میں اس کو ضرور کروں گا اگر ممکن رہا، یا اگر کوئی مانع نہ رہا۔

۱۳۶ - اگر مانع عقلی ہو اور حلف سے مقدم ہو، اس کو اس کا علم نہ رہا ہو تو علی الاطلاق حانث نہ ہوگا جیسا کہ مانع عادی میں ہے، اور اگر مانع مؤخر ہو تو یمین مؤقتہ ہوگی یا غیر مؤقتہ۔

اگر یمین مؤقتہ ہو اور محلوف علیہ وقت کے تنگ ہونے سے قبل فوت ہو جائے تو حانث نہ ہوگا اگر مانع یمین کے فوراً بعد وجود میں آئے، اور اسی طرح اگر دیر کے بعد وجود میں آئے لیکن اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ رہی ہو، اور اگر اس کی کوتاہی کی وجہ سے مؤخر ہو تو حانث ہوگا۔

مثلاً: قسم کھائی کہ اس کبوتر کو ضرور ذبح کرے گا یا اس کپڑے کو

ضرور پہنے گا، لیکن کبوتر مرگیا یا کپڑا جلا دیا، اور یمین کو مطلق رکھا تھا یا یہ کہہ کر مؤقتہ کر دیا تھا: اس دن یا اس مہینہ۔

مانع کے مقدم ہونے کی صورت: مثلاً گھر سے غائب ہو اور کہے: اس کبوتر کو جو گھر میں ہے ضرور ذبح کروں گا یا اس کپڑے کو جو الماری میں ہے ضرور پہنوں گا، پھر حلف کے بعد معلوم ہوا کہ حلف سے پہلے کبوتر مرگیا تھا یا کپڑا جل چکا تھا [1]۔

شافعیہ نے کہا: جو شخص جہل میں یا بھول میں یا اکراہ یا قہر وزبردستی کے تحت محلوف علیہ کی خلاف ورزی کرے وہ حانث نہیں ہوگا، اور نہ ہی ان تمام حالات میں یمین ٹوٹے گی، اسی طرح اگر اس کے اختیار کے بغیر قسم پوری کرنا دشوار ہو جائے تو حانث نہیں ہوتا۔

جہل کی مثالیں: قسم کھائی کہ زید کو سلام نہیں کرے گا، لیکن تاریکی میں اس کو سلام کر دیا، اس کو معلوم نہ تھا کہ یہ زید ہے، اور قسم کھائی کہ بکر کے پاس نہیں آئے گا، پھر ایک گھر میں داخل ہوا جس میں بکر تھا، اور اس کو گھر میں اس کی موجودگی کا علم نہ تھا۔

نسیان اور اکراہ کی مثالیں ظاہر ہیں۔

قہر کی مثال: قسم کھائی کہ خالد کے گھر میں داخل نہ ہوگا، لیکن اس کو اٹھا کر زبردستی داخل کر دیا گیا، اسی کے ساتھ وہ شخص بھی لاحق ہے جس کو اس کے حکم کے بغیر اٹھا کر داخل کر دیا گیا اور اس نے گریز نہیں کیا، اس لئے کہ اس کو داخل ہونے والا نہیں کہا جائے گا، برخلاف اس شخص کے جس کو اس کے حکم سے اٹھا کر داخل کر دیا گیا ہو تو وہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ وہ داخل ہونے والا کہلائے گا، مثلاً کسی جانور پر سوار ہو گیا اور داخل ہو گیا۔

بلا اختیار قسم پوری ہونے کے عدم امکان ہونے کی صورتیں: اگر کہے: بخدا! میں یہ کھانا کل ضرور کھاؤں گا اور کھانا حالف کے اختیار کے بغیر تلف ہو گیا یا دوسرے دن کی فجر طلوع ہونے سے قبل حالف مرگیا تو حانث نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس کے اختیار سے تلف ہو گیا تو حانث ہوگا اور اس کے حانث ہونے کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ تلف ہونے کے وقت، ایک قول ہے کہ دوسرے دن کا سورج غروب ہونے کے وقت، اور راجح یہ ہے کہ دوسرے دن کی فجر سے اتنا وقت گزرنے سے حانث ہوگا جس میں کھانے کا امکان ہو۔

بلا اختیار فوت ہونے کی صورتیں: اس کے اختیار کے بغیر دوسرے دن وہ تلف ہو جائے یا کھانے پر قدرت سے قبل دوسرے دن وہ مر جائے [1]۔

نیز وہ کہتے ہیں: اگر قسم کھائی کہ یہ دونوں روٹیاں نہیں کھائے گا یا یہ دونوں کپڑے نہیں پہنے گا یا ایسا ضرور کرے گا، تو ''حنث'' اور ''بر'' کا تعلق مجموعہ سے ہوگا، گو کہ الگ الگ ہوں، اسی طرح اگر ''واو'' کے ذریعہ عطف کر کے کہے: میں زید وعمر سے بات نہ کروں گا یا گوشت وانگور نہیں کھاؤں گا، یا میں زید وعمر سے ضرور بات کروں گا یا میں گوشت وانگور ضرور کھاؤں گا، تو حنث وبر کا تعلق دونوں سے ہوگا، لہذا اول دو مثالوں میں حنث اور اخیر دو مثالوں میں بر مجموعہ کے کرنے سے ہوگا، گو کہ الگ الگ کرے۔

۷ – ۱۳ – حالت نفی میں وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ حرف نفی کو مکرر لائے مثلاً کہے: بخدا! میں نہ زید سے بات کروں گا، نہ عمر سے، تو کسی ایک سے بات کرنے سے حانث ہوگا اور یمین باقی رہے گی، اور دوسرے سے بات کرنے پر دوبارہ حانث ہوگا۔

اگر کہے: "لا أكلم أحدهما أو واحداً منهما" (ان میں سے کسی سے یا کسی ایک سے بات نہیں کروں گا) اور مطلق رکھا تو کسی

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۳، ۱۳۱۔

(۱) الوجیز للغزالی ۲/ ۲۲۹، ۲۳۲، شرح الروض ۴/ ۲۶۸، ۲۶۹۔

ایک سے بات کرنے سے حانث ہوگا اور یمین ختم ہو جائے گی۔

اگر کہے: میں یہ انار نہیں کھاؤں گا، پھر سارا انار کھا گیا صرف ایک دانہ چھوڑ دیا تو حانث نہ ہوگا، یا کہے: میں اس انار کو ضرور کھاؤں گا اور اس کو کھا گیا، صرف ایک دانہ چھوڑ دیا تو قسم پوری نہیں ہوئی، اور دانہ سے چھلکا وغیرہ جو عادتاً انار کھایا نہیں جاتا ہے نکل گیا[۱]۔

حنابلہ نے سابقہ تمام امور میں شافعیہ سے اتفاق کیا ہے، البتہ تفویت بر کے بارے میں انہوں نے کہا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ پانی کل ضرور پئے گا اور دوسرا دن آنے سے قبل یا دوسرے دن وہ تلف ہو گیا تو حانث ہوگا، اور کل سے قبل اپنے جنون یا اکراہ کے سبب جو اس کے کل کے نکلنے تک برقرار رہے، حانث نہ ہوگا، اسی طرح کل سے پہلے مر جانے سے بھی حانث نہ ہوگا، اگر قسم کھائی کہ یہ پانی آج ضرور پئے گا یا اس کو مطلق رکھا، اور پینے کے بقدر وقت نکلنے سے قبل وہ پانی تلف ہو گیا تو حانث نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس قدر وقت نکلنے کے بعد تلف ہو تو وہ حانث ہو جائے گا، اور ایک قول ہے کہ دونوں حالتوں میں حانث ہوگا[۲]۔

کفارہ کا بیان:

۱۳۸ - یمین باللہ کا کفارہ، جبکہ اس میں حانث ہو جائے اور وہ یمین منعقدہ ہو، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اس کا ذکر یوں فرمایا ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[۱] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزہ ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے، جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو اور اس طرح اللہ تمہارے لئے اپنے احکام کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم شکر گذار رہو)۔

آیت کریمہ میں یہ بیان ہے کہ یمین معقودہ کا کفارہ ابتداءً تخییر کے طور پر اور انتہاءً ترتیب کے طور پر واجب ہے، لہذا حالف پر حنث کی صورت میں ان تین امور میں سے کوئی ایک واجب ہے: دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو کپڑا پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا، اگر ان تینوں چیزوں سے بے بس ہو تو تین دن کے روزے رکھنا ہے۔

اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہ قطعی نص قرآنی ہے، البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے جس کی بنیاد اجتہاد ہے، جس کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "کفارات" ہے۔

کیا تعدد یمین سے کفارہ متعدد ہوتا ہے؟:

۱۳۹ - اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس نے قسم کھائی، پھر اس میں حانث ہوا، اور اس کا کفارہ ادا کر دیا اگر وہ دوبارہ قسم کھائے، اور اس میں بھی حانث ہو جائے تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا، اس دوسری یمین میں حنث کی طرف سے پہلا کفارہ کافی نہیں ہے۔

البتہ اس صورت میں اختلاف ہے، جبکہ اس نے کئی قسمیں

(۱) الوجیز ۲/ ۲۲۹، ۲۳۲، شرح الروض ۴/ ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۹، ۳۱۴۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

کھائیں اور ان میں حانث ہوگیا، پھر ان کا کفارہ دینا چاہے کہ کیا کفارات میں تداخل ہوکر ایک ہی کفارہ کافی ہوگا؟ یا ان میں تداخل نہیں، ہر یمین کے بدلہ ایک کفارہ ہوگا؟

کفارات میں تداخل ہوتا ہے، حنفیہ کے یہاں دو میں سے ایک قول، اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک تداخل نہیں ہوتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''کفارات'' میں ہے۔

حلف باللہ ہی کی طرح نذر کی قسم ہے، اور اسی کی طرح ابن تیمیہ کے نزدیک حلف بالطلاق بھی ہے، مثلاً اگر کہے: اگر تو نے ایسا کیا تو تجھ کو طلاق ہے، اس کا مقصد منع کرنا تھا، یا مجھ پر طلاق لازم ہے اگر تم نے ایسا کیا[1]۔

تعلیقی یمین کے احکام

تعلیق کفر کا حکم:

• ۱۴۰ - اس مسئلہ میں اختلاف کا بیان آچکا ہے کہ انسان اگر کسی ایسی چیز پر کفر کی تعلیق کرے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا، تو اس کو یمین مانا جائے گا یا نہیں۔

اس کو یمین نہ ماننے والے اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب نہیں کرتے، لہذا ان کے نزدیک اس قسم کو پورا کرنا یا توڑنا برابر ہے، تاہم وہ حضرات اس یمین کا اقدام کرنے کا حکم بیان کرتے ہیں، اور جو لوگ اس کو یمین مانتے ہیں اس کو وہ یمین باللہ کے معنی میں مانتے ہیں، ''البدائع'' کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے: ''الفاظِ کفر کے ساتھ حلف استحساناً یمین ہے، اس لئے کہ اس کا لوگوں میں عرف ہے، کیونکہ عہد رسالت سے آج ہمارے دور تک لوگ اس کی قسمیں کھاتے رہے ہیں، اور اس پر کوئی نکیر نہیں ہوئی''[1]، اگر یہ شرعاً حلف نہ ہوتا تو اس کا عرف و رواج نہ ہوتا، اس لئے کہ غیر اللہ کا حلف معصیت ہے، لہذا ان کے عرف سے معلوم ہوا کہ لوگ اس کو حلف باللہ سے کنایہ مانتے ہیں، اگر چہ کنایہ کی وجہ تامل فہم ہے۔

ابراہیم حلبی کے قول کا حاصل یہ ہے: کنایہ کی وجہ کا ثبوت اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ اس صیغہ سے قسم کھانے والے کا مقصود شرط سے گریز کرنا ہے، اور یہ کفر باللہ سے نفرت کو مستلزم ہے، جس کا لازمی نتیجہ اللہ کی تعظیم ہے مثلاً کہے: ''والله العظيم لا أفعل كذا''[2] (بخدا) میں ایسا نہ کروں گا)۔

اس بنا پر اس کے انعقاد وبقاء کی شرائط ہیں، اور غموس، لغو اور منعقدہ میں تقسیم ہونے میں، اس کا اقدام کرنے کے احکام، اس کو پوری کرنے، توڑنے کے حکم اور حنث کی صورت میں مرتب ہونے والے نتائج میں وہ یمین باللہ کی طرح ہے، البتہ چونکہ اس میں متکلم کی طرف کفر کی نسبت کسی شرط پر معلق ہے، اس لئے یہ کہنا ممکن ہے کہ بسا اوقات اس پر کفر کا حکم لگے گا اور کبھی نہیں، اگر نطق کے وقت اس پر کفر کا حکم لگے تو وہ منعقدہ نہ ہوگی، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ وہ یمین باللہ کے انعقاد میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں، لہذا وہ تعلیق کفر کے انعقاد میں بھی اس کو شرط مانیں گے، اور اگر اس پر کفر کا حکم حالف کے بعد شرط کے انجام دینے پر لگے تو یہ انعقاد کے بعد ان کے نزدیک باطل ہوجائے گی، جیسا کہ یمین باللہ انعقاد کے بعد باطل ہوجاتی ہے اگر اس کا قائل کافر ہوجائے، اس کا بیان آچکا ہے۔

تعلیق کفر پر اقدام کرنے کا حکم:

۱۴۱ - معلوم ہے کہ جس نے تنجیزی (بغیر کسی قید کے) کلمہ کفر زبان

---

(۱) الانصاف ۱۱/ ۴۴، ۴۵۔

(۱) اس کلام میں کھلا ہوا اشکال ہے اس لئے غور کرلیا جائے۔

(۲) البدائع ۳/ ۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۷۔

سے نکالا، وہ فوری طور پر کافر ہوجاتا ہے، جبکہ ارتداد کی شرائط موجود ہوں، اور جس نے یمین کا قصد کئے بغیر کلمہ کفر کو کسی امر پر معلق کیا وہ بھی فوری طور کافر ہوجائے گا اگرچہ معلق علیہ مستقبل ہو، اس لئے کہ کفر سے راضی ہونا گوکہ مستقبل میں ہو، فوری طور پر اسلام سے ارتداد ہے، مثلاً کسی نے کہا: اگر کل آئے گا تو وہ یہودی ہے، اگر اللہ نے اس کو اس نصرانی کے ہاتھ پر شفادی تو وہ نصرانی ہے۔

رہا یمین کے قصد سے کفر کی تعلیق کرنے والا تو اس میں اصل یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہوگا، خواہ ماضی پر معلق کیا ہو یا حاضر پر یا مستقبل پر، خواہ جھوٹا ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس کا مقصد شرط سے منع کرنا یا اس کے عکس پر آمادہ کرنا یا اس کے عکس کی خبر دینا ہے (اگرچہ حق نہ ہو) تاکہ اس کے کذب کی اشاعت ہو۔

لہذا جس نے کہا: اگر میں نے فلانی سے بات کی یا اگر میں نے فلانی سے بات نہ کی تو وہ اسلام سے بری ہے، تو اس کا مقصود پہلی صورت میں خود کو بات کرنے سے روکنا، اور دوسری صورت میں کفر کے ڈر سے خود کو اس سے بات کرنے پر آمادہ کرنا ہے، اس لئے وہ کفر سے راضی نہ ہوگا، اور جس نے کہا: اگر میں نے اس کو ایک دینار میں نہ خریدا ہوتو وہ یہودی ہے، اور اس قول کا مقصد مخاطب کو اپنے دعوے کی تصدیق پر آمادہ کرنا ہو، اور وہ عمداً جھوٹ بولنے والا ہوتو وہ کفر سے راضی نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے کفر کو اس کے برعکس پر معلق کر کے محض اپنے کذب کی ترویج کا ارادہ کیا ہے۔

یہی اصل ہے، لیکن کبھی کبھی متکلم ناواقف ہوتا ہے اور یہ سمجھ لیتا ہے کہ صیغۂ کفر کے ذریعہ حلف کفر ہے، یا یہ سمجھ لیتا ہے کہ جس کے ترک کی قسم کھائی ہے اس کے اقدام سے، اور جس کے فعل کی قسم کھائی ہے اس سے گریز کرنے سے کافر ہوتا ہے۔

تو پہلی صورت میں حلف اٹھاتے ہی اس کو کافر مانا جائے گا، کیونکہ جس چیز کو وہ کفر گردانتا ہے، اس کا اس نے تکلم کیا ہے، اس لئے وہ فی الحال کفر سے راضی ہے۔

دوسری اور تیسری صورت میں جس کے ترک کی قسم کھائی تھی اس کے اقدام سے اور جس کے فعل کی قسم کھائی تھی، اس سے گریز کرنے سے کافر ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے ایسا عمل کیا ہے جس کو وہ کفر مانتا ہے، لہذا وہ کفر سے راضی ہوگیا، اور ان دوصورتوں میں محض قسم کا لفظ زبان سے نکالنے پر کافر نہ ہوگا الا یہ کہ تلفظ کے وقت حنث کا عزم ہو، اس لئے کہ کفر کا عزم کفر ہے [1]۔

۱۴۲ – خلاصہ کلام یہ ہے کہ کفر کے حالف کو کفر نہیں شمار کیا جاتا الا یہ کہ قائل کفر سے راضی ہو، غموس وغیرہ میں حنفیہ کے یہاں اصح یہی ہے، اس کے بالمقابل غموس یعنی عمداً جھوٹی قسم میں دو آراء ہیں:

اول: وہ کافر نہ ہوگا اگرچہ کفر سمجھے۔

دوم: وہ کافر ہوگا اگرچہ کفر نہ سمجھے۔

پہلی رائے کی دلیل: کفر سمجھنے سے لازم نہیں آتا کہ کفر سے راضی ہو، کیونکہ بہت سے لوگ جس کو کفر جانتے ہیں اس کا اقدام دنیوی غرض سے کرتے ہیں، حالانکہ ان کا دل ایمان سے مطمئن ہوتا ہے، اور حالف کا مقصد اپنے کذب کی ترویج یا اپنے امتناع کا اظہار ہے، لہذا وہ جس وقت اپنے اعتقاد میں کفر بولتا ہے، تو اس کو محض صورتاً ذکر کرتا ہے، اس میں کفر سے رضامندی نہیں ہوتی۔

دوسری رائے کی دلیل: چونکہ حالف نے کفر کو امر محقق پر معلق کیا ہے، لہذا یہ معنی میں تنجیز ہے، گویا اس نے ابتداءً کہا: وہ کافر ہے، اس کی تائید صحیحین کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "من حلف علی یمین بملۃ غیر

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۵۔

الإسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال" (1)(جس نے کسی بات پر اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی جھوٹی عمداً قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ اس نے کہا)۔

بقیہ مذاہب میں تعلیقِ کفر پر اقدام کا حکم:

۱۴۳ - مالکیہ نے کہا: حلف کے قصد سے تعلیقِ کفر حرام ہے، اور اگر محلوف علیہ کو کر لے تو مرتد نہ ہوگا، اور علی الاطلاق توبہ کرے، خواہ اس کو کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔

اگر اپنے بارے میں کفر کی خبر دینا مقصود ہو تو یہ ارتداد ہوگا، اگر چہ یہ مذاق میں ہو(۲)، شافعیہ نے کہا: تعلیقِ کفر جس کا مقصد عادتاً یمین ہوتا ہے حرام ہے اور اس کی وجہ سے کافر نہ ہوگا، جبکہ اس کا مقصد خود کو محلوف علیہ سے دور رکھنا ہو یا مطلق رکھا ہو، اور اگر مقصد حقیقتاً تعلیق یا کفر سے رضامندی ہے تو فوراً کافر ہو جائے گا، معلق علیہ کے حصول پر موقوف نہ ہوگا، اس لئے کہ کفر سے رضامندی کفر ہے، پھر اگر کافر ہوگیا تو توبہ کرنا اور شہادتین پڑھ کر اسلام میں دوبارہ آنا اس پر واجب ہے، اور اگر کافر نہ ہوا ہو تو بھی توبہ واجب ہے، اور مندوب ہے کہ استغفار کرے، مثلاً کہے: میں اس اللہ سے مغفرت کا طالب ہوں جو بڑا ہے، جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ حیّ و قیوم ہے، میں اس کی طرف رجوع کرتا ہوں، اور شہادتین پڑھ لینا اس کے لئے مندوب ہے۔

جو مر گیا یا غائب ہوگیا اور اس کو مخاطب کرنا دشوار ہے، اور اس نے کفر کی تعلیق کی تھی، اس کا قصد معلوم نہیں، تو نووی کی "الاذکار" کی عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یہی راجح ہے، اس کے برخلاف اسنوی کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا اگر کفر سے ہٹانے والا کوئی قرینہ نہ ہو(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک: یمین بالکفر پر اقدام حرام ہے، خواہ تعلیق کی صورت میں ہو، مثلاً اگر اس نے ایسا کیا تو وہ یہودی ہے، یا قسم کی صورت میں ہو، مثلاً وہ یہودی ہے ایسا ضرور کرے گا، اور اگر قصد یہ ہو کہ شرط کے وجود پر کافر ہوگا، تو فوراً کافر ہو جائے گا(۲)۔

اس قسم کو پورا کرنے اور توڑنے کا حکم:

۱۴۴ - اگر تعلیق کفر کا مقصد کسی خبر کی تاکید ہو، پس اگر وہ سچا ہو تو حالف قسم کو پورا کرنے والا ہے، اور اگر جھوٹا ہو تو حالف حانث ہے، پہلی صورت میں "بر" اور دوسری صورت میں "حنث" یمین کے مکمل ہونے کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، لہذا اقدام کے سوا ان کا کوئی حکم نہیں۔

بر اور حنث کے لئے مستقل حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ مقصود آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو، کیونکہ اس وقت یہ دونوں مؤثر ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یمین کے قصد سے تعلیق کفر اگر یمین صادق یا غموس یا لغو ہو، تو اول میں "بر" کے لئے اور آخری دونوں میں "حنث" کے لئے تعلیق پر اقدام کے حکم کے علاوہ کوئی دوسرا حکم نہیں ہے۔

اگر منعقدہ ہو تو اس میں بر و حنث کا حکم وہی ہے جو یمین منعقدہ میں "بر و حنث" کا حکم ہے، اس کی تشریح اور فقہاء کے مذاہب کا تفصیلی بیان گزر چکا ہے۔

---

(۱) حدیث: "من حلف على يمين بملة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۳۷) اور مسلم (۱/ ۱۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۰، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۸۔

(۱) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۸/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۱-۳۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۹۸، ۲۰۱۔

اس میں حنث کا نتیجہ:

۱۴۵ - گزر چکا ہے کہ بہ قصد یمین تعلیق کفر میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ شرعی یمین ہے یا نہیں؟ جس نے کہا: وہ یمین نہیں، اس نے کہا: اس میں حنث پر کفارہ واجب نہیں ہے، اور جس نے کہا: وہ یمین ہے، اس نے کہا کہ اس میں حنث پر کفارہ محض اسی صورت میں واجب ہے جبکہ منعقدہ ہو، لیکن اگر لغو ہو تو کفارہ واجب نہیں، اور اگر غموس ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو یمین غموس میں ہے۔

طلاق، ظہار، حرام اور التزام قربت کی تعلیق کے احکام:

ان میں اور یمین باللہ میں موازنہ:

۱۴۶ - گزر چکا ہے کہ تعلیق کفر یمین باللہ کے معنی میں ہے، اور یہ کہ اسی بنیاد پر یمین باللہ میں جو شرائط، اقسام اور احکام معتبر ہیں ان میں بھی ان کا اعتبار ہے۔

بقیہ تعلیقات کی یہ نوعیت نہیں ہے، وہ چند امور میں یمین باللہ کے خلاف ہیں:

امر اول: ان کو حلف بغیر اللہ کے قبیل سے مانا جاتا ہے، لہذا اس پر حلف بغیر اللہ کی حدیث منطبق ہوگی، تعلیق کفر اس کے برخلاف ہے، کیونکہ حنفیہ نے یہ طے کیا ہے کہ یہ یمین باللہ سے کنایہ ہے، لہذا یہ اپنی ذات کی وجہ سے منہی عنہ نہیں ہے، لیکن حنفیہ نے یہ بھی طے کردیا ہے کہ طلاق، عتاق کی یمین اگر توثیق کے لئے ہو تو اصح قول کے مطابق جائز ہے، جیسا کہ گزرا۔

امر دوم: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی تین اقسام: غموس، لغو اور منعقدہ نہیں نکلتیں، بلکہ سب کو منعقدہ مانا جاتا ہے، خواہ اس کا مقصد خبر کی تاکید یا آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو، لہذا جس نے طلاق وغیرہ کی جھوٹی عمداً قسم کھائی اس کی طلاق پڑجائے گی، یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو سمجھتا تھا کہ وہ سچا ہے، اور سمجھنے میں اس سے خطا ہوگئی [1]، اس لئے کہ طلاق، عتق اور التزام قربت میں "ہزل" اور "جد" (مذاق اور سنجیدگی) برابر ہیں، کیونکہ حدیث میں ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة" [2] (تین چیزوں میں سنجیدگی، سنجیدگی ہے، اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)، اور طلاق پر عتاق اور التزام قربت کو قیاس کیا جاتا ہے، اور جب ان تین چیزوں میں مذاق سنجیدگی ہے تو ان کی قسم میں جھوٹا ہونا بھی سنجیدگی ہوگا، اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یمین باللہ بھی اسی طرح ہو، اس لئے کہ اس میں بھی ہزل، جد ہے، لیکن اس میں غموس اور لغو ہزل کے ساتھ لاحق نہیں، کیونکہ ان کو خارج کرنے کی دلیلیں ہیں۔

امر سوم: یہ کہ ان تعلیقات کی جزاء جمہور کے نزدیک شرط کے وقوع سے واقع ہوتی ہے، لہذا تعلیق طلاق سے طلاق معلق علیہ کے وجود کے وقت پڑجائے گی، اور تعلیق عتاق بھی اسی طرح ہے، رہی التزام قربت کی تعلیق تو اس میں حالف کو اختیار ہے کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارۂ یمین ادا کرے، یہاں اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں جن کا بیان آچکا ہے۔

اس پر اقدام کا حکم:

۱۴۷ - حنفیہ کی رائے ہے کہ حلف بغیر اللہ جائز نہیں [3]، اس میں ان کے نزدیک غیر اللہ کی قسم مثلاً: "وأبي" (میرے باپ کی قسم)

---

(۱) البدائع ۳/ ۸، بلغۃ السالک ۱/ ۳۳۰، ۳۳۱۔

(۲) حدیث: "ثلاث جدهن جد....." کی تخریج فقرہ/ ۵۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) صاحب البدائع نے اس کو "معصیت" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، اور ابن عابدین نے لفظ "محظور" سے تعبیر کیا ہے (البدائع ۳/ ۸، ابن عابدین ۳/ ۴۵) بظاہر مقصود کراہت تحریمی ہے۔

داخل ہے، جیسا کہ طلاق وغیرہ کی تعلیقات کی قسم بھی اسی کے تحت آتی ہے، البتہ حنفیہ نے اس سے تعلیق کفر کو مستثنیٰ کیا ہے، اور اس کو یمین باللہ سے کنایہ قرار دیا ہے جیسا کہ گزرا، اسی طرح حنفیہ نے اس سے بہ قصدِ توثیق، طلاق اور عتاق کی تعلیق کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، اور اس کو سخت حاجت کے موقع پر خصوصاً ہمارے اس دور میں جائز قرار دیا ہے[1] جیسا کہ گزرا۔

حنابلہ نے طلاق وعتاق کے حلف کی کراہت کی صراحت کی ہے[2]، بقیہ مذاہب کے علم کے لئے کتبِ فقہ میں ان تصرفات کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس میں ''بر'' اور ''حنث'' کا حکم:

۱۴۸- اگر ان تعلیقات میں سے کسی کا مقصد تاکیدِ خبر ہو اور وہ فی الواقع سچا ہو تو اس میں حنث کا کوئی تصور نہیں، اس لئے کہ تلفظ کے وقت یہ یمینِ مبرور ہے، اس میں ''بر'' کا کوئی حکم اس پر اقدام کے حکم کے علاوہ نہیں ہے۔

اور اگر فی الواقع وہ جھوٹا ہو تو اس میں بر کا تصور نہیں، اس لئے کہ حنث اس کی تکمیل کے ساتھ ساتھ ہے، اور اس کے لئے اس پر اقدام کے حکم کے علاوہ کوئی حکم نہیں ہے۔

اگر ان تعلیقات کا مقصد آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو تو اس میں بر وحنث کا حکم وہی ہے جو یمین منعقدہ میں بر وحنث کا حکم ہے، لہذا وہ محلوف علیہ اور اس کے نتیجے کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اس کی وضاحت اور اس میں اختلاف کا ذکر آچکا ہے، نیز اگر غیر پر حلف ہو تو پورا کرنے کا حکم بھی آچکا ہے۔

اس میں حنث کے اثرات:

۱۴۹- جمہور کے نزدیک ان تعلیقات میں حنث پر حصولِ جزاء مرتب ہوگا، البتہ التزام قربت کی تعلیق اس سے مستثنیٰ ہے، کہ اس میں شرط کے وجود کی صورت میں حنث پر حالف کو اختیار رہے کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارۂ یمین ادا کرے۔

یمین کا ختم ہو جانا:

یمین یا تو ماضی یا حاضر یا مستقبل کی خبر کی تاکید کرنے والی ہوگی یا آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید کے لئے ہوگی۔

۱۵۰- **خبر کی تاکید کرنے والی یمین:** اگر خبر ماضی یا حال کی ہو تو اس یمین کے تلفظ کے وقت سے ہی وہ ختم ہو چکی ہے خواہ یمین صادقہ ہو یا غموس یا لغو، اس لئے کہ حنث، بر، اور الغاء ان میں سے ہر ایک کا تقاضا یمین کا ختم ہونا ہے۔

اگر خبر مستقبل ہو، یقیناً سچی ہو تو بھی یہ قسم اس کے تلفظ کے وقت سے ختم ہے، مثلاً: بخدا میں ضرور مروں گا، یا اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات کو دوبارہ ضرور زندہ کرے گا، اس لئے کہ تلفظ کے وقت سے ہی یہ یمین پوری ہے، اس کا ''بر'' (پورا ہونا) ہونا موت یا بعث (دوبارہ اٹھائے جانے) کے حصول پر موقوف نہیں۔

اگر خبر مستقبل عمداً جھوٹ ہو مثلاً کہے: بخدا میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا، جبکہ اس کو علم ہے کہ کوزہ میں پانی نہیں، تو یہ یمین غموس ہے، اس کے انعقاد کے بارے میں اختلاف گزر چکا ہے، جو لوگ اس کے انعقاد کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں: حنث انعقاد کے ساتھ ساتھ ہے، لہذا کفارہ واجب ہوگا اور یمین ختم ہوگئی، اور جو لوگ عدم انعقاد

---

(۱) مقصود مؤلفین کا زمانہ ہے شاید موسوعہ میں اس موضوع کو درج کرتے وقت یہ حاجت ختم ہوگئی، کیونکہ یمین کے مقصد سے دی گئی طلاق کے نہ پڑنے کی ابن تیمیہ کی رائے عام ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۴۔

کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ اس یمین کے ختم ہونے کی کوئی ضرورت نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

اگر خبر مستقبل خطأ کذب ہو مثلاً حالف کے اعتقاد وخیال میں وہ سچی تھی، تو اس کا حکم شافعیہ اور ابن تیمیہ کے نزدیک "لغو" کا حکم ہے، یعنی انعقاد کے وقت سے ختم ہے یا منعقد ہی نہیں ہے، اور دوسرے علماء کے نزدیک اس کا حکم "حنث" اور "منع" پر یمین کا حکم ہے جو عنقریب آرہا ہے۔

۱۵۱- آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید کرنے والی یمین چند امور سے ختم ہوجاتی ہے:

اول: ارتداد (العیاذ باللہ)، یمین باللہ اور اس کے ہم معنی یمین مثلاً تحریم حلال اور بقصد یمین تعلیق کفر کو ارتداد ختم کردیتا ہے، یہ صرف حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہے جو یمین کے انعقاد کی بقا میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں، جیسا کہ اصل انعقاد میں اس کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا ارتداد کی وجہ سے ان کے نزدیک انعقاد باطل ہوجاتا ہے، خواہ حنث سے قبل ہو یا حنث کے بعد، اور رجوع إلی الاسلام سے انعقاد واپس نہیں آتا۔

دوم: سابقہ شرائط کے ساتھ استثناء بالمشیئت کا ذکر کرنا، لہذا جس نے حلف اٹھائی اور اس کے دل میں استثناء کا خیال نہیں گزرا تو یمین منعقد ہوگئی، اور اگر اس سے استثناء ملادے تو یمین ختم ہوجائے گی، یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے، شافعیہ وحنابلہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: یمین سے فراغت سے قبل استثناء کا قصد کرنا، پھر اس سے استثناء کو ملانا ضروری ہے، اس صورت میں استثناء انعقاد یمین سے مانع ہوگا۔

سوم: اثبات مؤقت پر یمین میں محل کا فوت ہوجانا، مثلاً: بخدا میں اس کوزہ کا پانی آج ضرور پیوں گا، پھر اگر حالف یا کوئی اور اس پانی کو بہا دے تو حنفیہ کے نزدیک یمین ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ "بر" آج کے اخیر حصہ (یعنی غروب سے متصل وقت) میں ہی واجب ہے، اور اس وقت میں "بر" کا امکان نہیں، کیونکہ پانی اس سے قبل ختم ہوچکا ہے، لہذا حانث نہ ہوگا، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوزہ کے پانی سے خالی ہونے کے وقت سے اس کی یمین ختم ہوگئی ہے۔

غیر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ محل کا فوت ہونا اگر حالف کے اختیار کے بغیر اور "بر" پر قدرت سے قبل ہو، تو اس کی یمین ختم ہوگئی، مثلاً اس کے اختیار کے بغیر یمین کے فوراً بعد کوزے کا پانی بہہ گیا یا کسی دوسرے نے لے کر پانی پی لیا اور حالف اس سے پانی نہ لے سکا۔

چہارم: یمین میں "بر"، وہ یہ ہے کہ جس چیز کے فعل کی قسم کھائی ہے ان سب کو کرلے، یا جس چیز کے ترک کی قسم کھائی ہے ان سب کے ترک پر برقرار رہے۔

پنجم: حنث، جب یمین منعقد ہوجائے پھر حنث ہو بایں طور کہ جس چیز کی نفی پر قسم کھائی تھی اس کا وقوع ہوگیا یا جس چیز کے ثبوت پر قسم کھائی تھی اس کے وقوع سے مایوسی ہوگئی، تو اس حنث کے ذریعہ یمین ختم ہوجاتی ہے۔

ششم: اثبات مطلق پر یمین میں حنث کا عزم کرنا، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، لہذا اگر کسی نے کہا: بخدا میں ضرور شادی کروں گا، پھر تا حیات شادی نہ کرنے کا عزم کرلیا، تو اس عزم کے وقت سے یمین ختم ہوجائے گی، اس کو حانث مانا جائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہے، اگر وہ اپنے عزم سے لوٹ آئے تو یمین نہیں لوٹے گی۔

ہفتم: حلف بالطلاق میں بینونت، لہذا جس نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تم نے ایسا کیا تو تم کو طلاق ہے، پھر وہ عورت اس سے خلع یا طلاق رجعی میں عدت گزارنے یا تین طلاق کی تکمیل یا کسی اور وجہ سے بائنہ ہوگئی، پھر اس کے پاس نکاح جدید کے ذریعہ لوٹی تو تعلیق

نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ بینونت سے اس کی یمین ختم ہوگئی۔

جامع اَیمان

الفاظ اَیمان میں ملحوظ رکھے جانے والے امور:

۱۵۲ - معلوم ہے کہ حالف جس لفظ کا استعمال کرتا ہے ان میں افعال، اسماء اور حروف ہیں جن کے لغوی یا عرفی معانی ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ بسا اوقات لفظی قیود سے مقید ہوتے ہیں، اور بسا اوقات ان کے مقید ہونے پر قرائن ہوتے ہیں، اور کبھی حالف ایسے معنی کا قصد کرتا ہے جس کی گنجائش لفظ میں ہوتی ہے یا گنجائش نہیں ہوتی، ان سب کے فرق کے اعتبار سے ''بر'' اور ''حنث'' میں فرق ہوتا ہے۔

لغت، عرف، نیت اور سیاق وغیرہ کے اختلاف کے وقت کن چیزوں کی رعایت ضروری ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ذیل میں ان قواعد کا بیان ہے جن کی حسب ترتیب پابندی کی جاتی ہے، اور ان کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا بیان بھی ہے۔

پہلا قاعدہ: حلف دلانے والے کی نیت کی رعایت:

۱۵۳ - حضرت ابوہریرہؓ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ ''**یمینک علی مایصدقک علیه صاحبک**''[1] (تیری قسم اسی مطلب پر ہوگی جس پر تیرا صاحب تجھے سچا سمجھے)، مطلب یہ ہے کہ تم جو قسم کھارہے ہو وہ اس معنی پر محمول ہے کہ اگر تم اس کی نیت کرو اور اس میں سچے ہو تو تمہارا مخالف فریق یہ سمجھے کہ تم اس میں سچے ہو، اور وہ وہی معنی ہے جو اس کے دل میں تم سے قسم لیتے وقت گزرے، اور وہ اکثر ظاہر لفظ کے موافق ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ حلف دلانے والے کے سامنے توریہ حالف کے لئے سودمند نہیں، بلکہ اس کی یمین غموس ہوگی جو اس کو گناہ میں ڈبودے گی۔

اکثر فقہاء کے نزدیک یہ متفق علیہ مسئلہ ہے، البتہ ان کے یہاں کچھ تفصیلات و شرائط ہیں جن کا بیان حسب ذیل ہے:

۱۵۴ - حنفیہ کا مذہب: کرخی نے نقل کیا ہے کہ مذہب یہ ہے کہ یمین حالف کی نیت پر ہے اگر وہ مظلوم ہو لیکن اگر ظالم ہو تو حلف دلانے والے کی نیت پر ہے، البتہ قدوری نے ماضی پر اور مستقبل پر یمین میں فرق کیا ہے اور کہا: اگر ماضی پر یمین ہو تو اس میں سابقہ تفصیل ہے، اس لئے کہ اگر وہ جھوٹی ہو تو اس میں مؤاخذہ محض گناہ کے ذریعہ ہے، جیسا کہ مظلوم اگر یمین سے ایسی چیز کی نیت کرے جو اس کو کذب سے خارج کردے تو اس کی نیت درست ہے، اور وہ گنہگار نہ ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ کسی پر ظلم نہیں کیا، ظالم کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ اگر وہ اپنی یمین کے ذریعہ ایسی چیز کی نیت کرے جو اس کو کذب سے خارج کردے تو اس کی نیت باطل ہے، اور اس کی یمین حلف دلانے والے کی نیت کے مطابق ہوگی اور وہ ظاہراً و باطناً جھوٹی ہوگی اور وہ گنہگار رہوگا، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ دوسرے پر ظلم کیا ہے۔

اگر مستقبل پر ہو تو وہ بلا تفصیل حالف کی نیت کے مطابق ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ عقد ہے، اور عقد عاقد کی نیت پر ہوتا ہے[1]۔

---

(۱) حدیث: ''یمینک علی ما یصدقک علیه صاحبک.....'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع عیسیٰ الحلبی)، ترمذی (۳/ ۶۳۶ طبع مصطفیٰ الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۶۸۶ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۶/ ۴۶۳)۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰، ۲۱۔
یہ کہا جاسکتا ہے کہ مستقبل پر یمین میں حالف کے ظالم و مظلوم ہونے کا تصور ہوسکتا ہے پھر اس میں عدم تفصیل کی وجہ کیا ہے؟

طلاق وغیرہ کی یمین میں حالف کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا، ظالم ہو یا مظلوم، بشرطیکہ وہ خلاف ظاہر کی نیت نہ کرے، لہذا اس کی بیوی قضاءً یا دیانۃً کسی طرح مطلقہ نہ ہوگی، البتہ اس کو (اگر ظالم ہو) غموس کا گناہ ملے گا، اور اگر وہ خلاف ظاہر کی نیت کرے جیسا کہ ''طلاق عن وثاق'' (بندھن سے آزادی) کی نیت کرے تو دیانۃً اس کی نیت کا اعتبار ہے، قضاءً نہیں، لہذا قاضی اس پر وقوع طلاق کا فیصلہ کردے گا، خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔

خصاف نے کہا: قضاءً اس کی نیت کا اعتبار ہے اگر وہ مظلوم ہو[1]۔

۱۵۵- مالکیہ کا مذہب: اس مسئلہ میں مالکیہ میں اختلاف ہے، چنانچہ سحنون، اصبغ اور ابن المواز نے کہا: یمین قسم دلانے والے کی نیت پر ہے۔

ابن القاسم نے کہا: یمین حالف کی نیت پر ہے، اس لئے استثناء اس کے لئے مفید ہوگا اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، لیکن یہ اس کے لئے اس حیثیت سے حرام ہے کہ اس میں دوسرے کے حق کو روکنا ہے، ابن القاسم کا یہ قول مشہور کے خلاف ہے، پھر جو لوگ یمین قسم دلانے والے کی نیت پر ہونے کے قائل ہیں، قسم نہ دلانے کی صورت میں جس کے لئے قسم کھائی جائے اس کی نیت پر یمین ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ خلیل کی رائے یہ ہے کہ وہ اس کی نیت پر نہ ہوگی، اور ''الشرح الصغیر'' پر اپنے حاشیہ میں صاوی کی رائے ہے کہ یمین اس کی نیت پر ہوگی، استثناء کی صحت کی شرائط کے ضمن میں اس مقام کا ذکر آچکا ہے جس میں ان کے نزدیک یمین قسم دلانے والے یا جس کے لئے قسم کھائی جائے اس کی نیت پر ہوتی ہے۔

۱۵۶- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ یمین چند شرائط کے ساتھ قسم دلانے والے کی نیت پر ہوگی:

پہلی شرط: قسم دلانے والا ایسا شخص ہو جس کے پاس گواہی دینا درست ہو مثلاً قاضی، حکم اور امام، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو حالف کی نیت پر ہوگی، اور ابن عبد السلام نے فریق مخالف کو قاضی کے ساتھ لاحق کیا ہے، جس کی دلیل اس حدیث پر عمل ہے: ''**یمینک علی ما یصدقک علیہ صاحبک**''[1] (تیری قسم اسی مطلب پر ہوگی جس پر تیرا صاحب تجھے سچا سمجھے)، یعنی فریق مخالف۔

دوسری شرط: فریق مخالف کے مطالبہ پر قاضی وغیرہ اس سے حلف لیں، لہذا اگر اس کے مطالبہ کے بغیر اس سے قسم لیں تو حالف کی نیت پر ہوگی۔

تیسری شرط: یہ کہ قسم دلانے والے کی نیت کے خلاف حالف جس چیز کی نیت کررہا ہے اس میں حق پر نہ ہو، لہذا اگر زید نے دعویٰ کیا کہ عمر نے اس کا اتنا مال اس کی اجازت کے بغیر لے لیا اور اس کے واپس کرنے کا مطالبہ کرے، اور عمرو نے وہ مال اس سے اپنے دین کے عوض میں لیا تھا اور اس نے جواب میں استحقاق کی نفی کی، پھر زید نے قاضی سے کہا: اس سے قسم لو کہ اس نے میرے مال میں سے کچھ بھی میری اجازت کے بغیر نہیں لیا ہے، اور قاضی اس کے مطالبہ کو قبول کرنا جائز سمجھتا ہو، تو عمرو کے لئے جائز ہے کہ یہ قسم کھائے کہ اس نے زید کے مال میں سے کچھ بھی اس کی اجازت کے بغیر نہیں لیا، اور نیت یہ کرے کہ بلا استحقاق نہیں لیا، تو اس حالت میں اس کی یمین اس کی مقیدہ نیت پر ہوگی، نہ کہ قاضی کی مطلق نیت پر، اور اس کی وجہ سے وہ گنہگار بھی نہ ہوگا۔

چوتھی شرط: یہ کہ قسم دلانا اللہ کا ہو، طلاق وغیرہ کا نہیں، لیکن اگر قسم

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۹۹۔

(۱) حدیث: ''یمینک......'' کی تخریج گزر چکی ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۱۵۳)۔

دلانے والا طلاق کی قسم کو جائز سمجھتا ہو مثلاً حنفی ہو، تو یمین اس کی نیت پر ہوگی، حالف کی نیت پر نہیں [۱]۔

۱۵۷ – حنابلہ کا مذہب: یہ ہے کہ یمین حالف کی نیت پر ہے، یہی ابتداءً اس کی بنیاد ہے، البتہ اگر حالف ظالم ہو اور اس کے ذمہ کسی حق کے لئے اس سے قسم لی جائے، تو اس کی یمین ظاہر لفظ کی طرف لوٹے گی جس کو قسم دلانے والے نے مراد لیا ہے [۲]۔

دوسرا قاعدہ: حالف کی نیت کی رعایت:

اگر کوئی قسم دلانے والا ہی نہ ہو یا کوئی قسم دلانے والا تو ہو لیکن ان شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو جن پر قسم دلانے والے کی نیت کی طرف رجوع کرنا موقوف ہے تو حالف کی اس نیت کی رعایت ہوگی جس کی گنجائش لفظ میں ہو، ذیل میں اس بابت فقہاء کے اقوال کا ذکر ہے:

۱۵۸ – حنفیہ کا مذہب: حنفیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ کلام عرف کی طرف لوٹے گا اگر حالف کی کوئی نیت نہ ہو، اور اگر اس کی کوئی نیت ہو اور لفظ میں اس کی گنجائش ہو تو اسی اعتبار سے اس کی یمین منعقد ہوگی، لہذا جس نے قسم کھائی کہ کسی گھر میں داخل نہ ہوگا اور مسجد میں داخل ہو گیا، تو حانث نہ ہوگا اگر اس کی نیت نہ کی ہو، اس لئے کہ عرف میں مسجد کو گھر نہیں مانا جاتا، گو کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اللہ میں اس کو گھر (بیت) کہا ہے [۳]۔

۱۵۹ – مالکیہ کا مذہب: اگر قسم دلانے والے کی نیت کی رعایت واجب نہ ہو تو حالف کی نیت کی رعایت واجب ہوگی، اور یہ نیت عام کو خاص، مطلق کو مقید، اور مجمل کو متعین کردے گی، پھر نیت مخصصہ

دمقیدہ کے تین احوال ہیں:

پہلی حالت: یہ کہ نیت ظاہر لفظ کے مساوی ہو، یعنی لفظ اس کے ارادہ اور عدم ارادہ کا برابر احتمال رکھتا ہو، کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو، مثلاً بیوی سے قسم کھائے کہ اگر اس کی زندگی میں اس نے کسی سے شادی کی تو اس نئی بیوی کو طلاق ہے یا اس پر مکہ پیدل جانا ہے، پھر وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کے بعد شادی کرے، اور کہے کہ میری نیت یہ تھی کہ اگر میں اس کی زندگی میں اس کے ہوتے ہوئے شادی کروں جبکہ وہ میرے نکاح میں ہو، اور اب اس وقت وہ میرے نکاح میں نہیں ہے۔

اس حالت میں یمین باللہ یا طلاق یا التزام قربت میں فتوی اور قضاء ہر ایک میں تصدیق کی جائے گی۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا، اور پرندے کا گوشت کھالیا، اور کہے: میرا ارادہ پرندے کے علاوہ کا گوشت کا تھا، تو بھی علی الاطلاق اس کی تصدیق کی جائے گی۔

دوسری حالت: یہ کہ اس کی نیت ظاہر لفظ سے قریب ہو، اگرچہ ظاہر لفظ اس نیت سے ارجح ہو، مثلاً قسم کھائی کہ گوشت یا گھی نہیں کھائے گا، اور دعویٰ کرے کہ اس کی نیت گائے کا گوشت اور بھیڑ کا گھی کھانے کی تھی، پھر بھیڑ کا گوشت اور گائے کا گھی کھا لیا تو اس حالت میں اللہ تعالیٰ کی قسم اور تعلیق قربت ماسوا طلاق کی قسم میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر اس کا معاملہ قاضی کے پاس پہنچے، اور اس پر گواہ موجود ہوں تو قاضی اس پر طلاق کا فیصلہ کردے گا، اور گواہ ہی کی طرح ''اقرار'' بھی ہے۔

فتویٰ میں علی الاطلاق اس کے دعویٰ کو قبول کیا جائے گا، اور ان تمام أیمان میں اس کو حانث شمار نہیں کیا جائے گا۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کرے گا اور اس سے بات کرلی، اور کہا: میری نیت یہ تھی کہ ایک ماہ تک یا مسجد میں بات نہ

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۲۰۱، ۲۰۴، ۳۰۴۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۸۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۰۔

کروں گا، اور میں نے ایک ماہ کے بعد یا غیر مسجد میں بات کی ہے، تو فتوی میں علی الاطلاق اس کا قول مقبول ہے، اور قضاء میں طلاق کی قسم کے علاوہ میں مقبول ہے۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ اس کو فروخت نہ کرے گا یا اس کو نہیں مارے گا، پھر کسی کو اس کے فروخت کرنے کا وکیل بنادیا، یا کسی دوسرے کو حکم دیا کہ اس کو مارے، اور کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ میں خود اس کو فروخت نہ کروں گا یا میں خود اس کو نہ ماروں گا۔

تیسری حالت: اس کی نیت ظاہر لفظ سے دور ہو، مثلاً کہے: اگر میں فلاں کے گھر میں گیا تو میری بیوی کو طلاق ہے، اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے اپنی مردہ بیوی کو مراد لیا ہے، اور اسی نیت کو بنیاد بناکر اس گھر میں داخل ہوگیا تو اس کا یہ دعوی نہ قضا میں مقبول ہے، نہ فتوی میں، الا یہ کہ وہاں اس دعوے پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو[۱]۔

۱۶۰ - شافعیہ کا مذہب: "أسنی المطالب" میں ہے: جس نے کسی چیز کی قسم کھائی، اور اس سے آدمی کا کوئی حق متعلق نہیں، اور کہا: میری مراد صرف ایک ماہ سے ہے یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہی، جس سے یمین میں تخصیص پیدا ہوجاتی ہے، تو ظاہراً و باطناً اس کا یہ دعوی مقبول ہے، اس لئے کہ حقوق اللہ میں وہ امانت دار ہے، آدمی کے حق مثلاً طلاق و ایلاء میں نہیں، اس لئے کہ ظاہراً اس کا قول غیر معتبر ہے، ہاں فیما بینہ وبین اللہ دیانۃ معتبر ہے، یا اگر اس نے قسم کھائی کہ کسی سے بات نہ کرے گا، اور کہے کہ میری مراد مثلاً زید ہے، تو اس کی نیت پر عمل کرتے ہوئے اس کے بغیر وہ حانث نہ ہوگا۔

پھر لفظ خاص میں نیت کی وجہ سے عموم پیدا نہیں ہوگا، مثلاً کسی نے اس کو کچھ دے کر احسان جتادیا تو اس نے قسم کھائی کہ پیاس کے سبب اس کا پانی نہیں پئے گا تو اس کے بغیر کھانے، کپڑے اور بغیر پیاس پانی پینے وغیرہ سے حانث نہ ہوگا اگرچہ اس کی نیت کرے اور دونوں کا باہمی نزاع اس کا متقاضی ہو، اس لئے کہ یمین خاص طور پر پیاس کے سبب پانی پینے پر منعقد ہوئی ہے، ہاں نیت کا اثر اس وقت ہوگا جبکہ مجاز کے طور پر لفظ اس کی نیت کا احتمال رکھے۔

بسا اوقات لفظ مجاز کی طرف نیت کی وجہ سے پھیر دیا جاتا ہے، مثلاً حلف اٹھائے: میں زید کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا اور مراد اس کا رہائشی گھر ہو، مملوکہ گھر نہیں، تو آدمی کے حق کے علاوہ (مثلاً اللہ تعالی کے حلف) میں اس کے قول کا اعتبار ہے، آدمی کے حق مثلاً طلاق کے حلف میں نہیں[۱]۔

۱۶۱ - حنابلہ کا مذہب: اگر کوئی قسم دلانے والا نہ ہو، یا قسم دلانے والا ہو اور حالف ظالم نہ ہو تو حلف اس کی نیت کی طرف لوٹے گا (خواہ وہ مظلوم ہو یا نہ ہو)، لیکن اس کی نیت کی طرف اس وقت لوٹے گا جبکہ لفظ اس کا احتمال رکھے، مثلاً وہ چھت اور تعبیر سے آسمان، فراش اور "بساط" سے زمین، اور لباس سے رات، اور اخوت سے اخوت اسلام مراد لے۔

پھر اگر احتمال بعید ہو تو قضاءً مقبول نہیں، ہاں دیانۃً مقبول ہے، اور اگر احتمال قریب یا متوسط ہو تو قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح سے مقبول ہے۔

اگر لفظ اس کا بالکلیہ احتمال نہ رکھے تو یمین اس کی طرف نہیں لوٹے گی، بلکہ ظاہر لفظ کی طرف لوٹے گی، مثلاً کہے: بخدا میں نہیں کھاؤں گا، اور نہ کھانا مراد نہ لے، بلکہ نہ کھڑا ہونا مراد لے۔

احتمال قریب رکھنے والی یمین کی مثالیں: تخصیص کی نیت کرے، مثلاً حلف اٹھائے کہ زید کے گھر میں داخل نہ ہوگا، اور آج کے دن

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۳۸، ۱۴۱۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۲۵۳۔

کے ساتھ تخصیص کی نیت کرے تو قضاءً اس کی بات مقبول ہے، لہذا دوسرے دن داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اگرچہ اس کی قسم طلاق کی ہو[1]۔

تیسرا قاعدہ: ''فور''، ''بساط'' یا ''سبب'' کے قرینہ کی رعایت:

اگر حق دار قسم دلانے والے کی نیت اور حالف کی نیت نہ ہو اور بظاہر یمین عام یا مطلق ہو، لیکن اس کو برانگیختہ کرنے والا سبب خاص یا مقید ہو تو یہ یمین کی تخصیص یا تقیید کا متقاضی ہوگا۔

اس سبب کو مالکیہ کے نزدیک ''بساط یمین'' اور حنابلہ کے نزدیک ''یمین کو بھڑکانے والا سبب'' کہا جاتا ہے، اور حنفیہ اس کو ''یمین فور'' سے تعبیر کرتے ہیں، ذیل میں فقہاء کے اقوال پیش ہیں:

۱۶۲ - حنفیہ کا مذہب: اگر محلوف علیہ صراحۃً مقید نہ ہو، لیکن حال کسی چیز کے ساتھ اس کی تقیید کو بتائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یمین میں استحساناً اس قید کی رعایت ہوگی، اور یہی راجح ہے۔

اس کی مثال: یمین کلام مقید کے جواب میں یا امر مقید کی بنیاد پر آئے، لیکن حالف اپنی یمین میں اس قید کو صراحۃً ذکر نہ کرے، مثلاً کسی نے کہا: آؤ میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھالو، تو دوسرے نے کہا: بخدا میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا، اور اس کے ساتھ نہیں کھایا، اور اپنے گھر لوٹ کر دوپہر کا کھانا کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا کلام مطالبہ کے جواب میں تھا، لہذا مطلوب کی طرف لوٹے گا اور وہ دوپہر کا وہ کھانا ہے جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے، گویا اس نے کہا: بخدا میں دوپہر کا وہ کھانا نہ کھاؤں گا جس کی تم نے مجھے دعوت دی ہے۔

امام زفر نے کہا: حانث ہوگا، اس لئے کہ اس نے خود کو دوپہر کا کھانا کھانے سے بالعموم روکا ہے، پس اگر بعض کو چھوڑ کر دوسرے بعض کی طرف لوٹایا جائے تو بغیر کسی وجہ کے تخصیص لازم آئے گی، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے[1]۔

۱۶۳ - مالکیہ کا مذہب: اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ پایا جائے، اور حالف کی کوئی صریح نیت نہ ہو، یا اس کی صریح نیت ہو لیکن وہ منضبط نہ ہو، تو تعمیم، تخصیص اور تقیید میں اس کی یمین کے بساط کی رعایت ہوگی، اور بساط اس سبب کو کہتے ہیں جو یمین پر آمادہ کرنے والا ہو، اسی طرح ہر سیاق کا حکم ہے اگرچہ وہ سبب نہ ہو، اور بساط کو نیت کا قرینہ مانا جاتا ہے اگرچہ صریح اور منضبط نہ ہو، اور اس کی علامت یہ ہے کہ اس کے قول سے یمین کی تقیید درست ہو جب تک کہ وہ چیز موجود ہو۔

اس کی مثالیں: اگر حالف اٹھائے کہ گوشت نہیں خریدے گا یا بازار میں نہیں پہنچے گا، اگر اس حلف کا سبب بھیڑ بھاڑ یا ظالم کی موجودگی ہو تو یمین اس کے ساتھ مقید ہو جائے گی، لہذا اگر بھیڑ بھاڑ یا ظالم نہ ہو تو گوشت خریدنے اور بازار میں فروخت کرنے سے حانث نہ ہوگا، خواہ حلف باللہ ہو یا تعلیق طلاق وغیرہ کی قسم، قضاءً و فتوی دونوں میں برابر یہی حکم ہے، لیکن قضا میں بساط کے وجود پر بینہ (ثبوت) پیش کرنا ضروری ہے۔

کچھ اور مثالیں: مثلاً: اگر مسجد کا خادم اس کو اذیت دیتا ہو اور اس نے مسجد میں نہ جانے کی قسم کھائی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک یہ خادم مسجد میں ہے وہ اس میں داخل نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی جگہ کوئی فاسق ہو، اور اس شخص نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تم اس جگہ گئی تو تم کو طلاق ہے، اور اس فاسق کا وجود ہی حلف کا سبب ہو، تو حلف اس کے

---

(۱) مطالب اُولی النہی ۶/ ۳۷۸، ۳۸۰۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۳۔

وجود کے ساتھ مقید ہوگا، اگر اس کی عدم موجودگی میں عورت اس جگہ گئی تو اس پر طلاق نہ پڑے گی۔

مثلاً: کسی نے دوسرے پر احسان جتایا اور اس نے حلف اٹھایا کہ اس کا کھانا نہیں کھائے گا، تو اس کا تقاضا ہے کہ وہ اس سے کسی بھی ایسی چیز میں فائدہ نہیں اٹھائے گا جس میں احسان ومنت ہو، خواہ کھانا ہو یا کپڑا یا اور کوئی چیز، یہ بساط کے سبب یمین میں تعمیم ہے۔

اگر یمین پر آمادہ کرنے والا سبب ظاہر کی مخالفت کا متقاضی نہ ہو تو وہ بساط نہ ہوگا، مثلاً کسی نے حلف اٹھایا کہ فلاں سے بات نہ کرے گا یا فلاں کے گھر میں نہیں جائے گا، اور اس کا سبب یہ ہو کہ اس نے اسے گالی دے دی یا اس کے ساتھ جھگڑ پڑا ہو، تو یہ ظاہر (یعنی ہمیشہ کے لئے فلاں سے بات کرنے اور گھر میں داخل ہونے سے گریز کرنے) کی مخالفت کا متقاضی سبب نہیں[1]۔

۱۶۴ - شافعیہ کا مذہب: مذہب شافعی کی کتابوں کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ معتبر (قسم دلانے والے کی نیت اور حالف کی نیت کے بعد) ظاہر لفظ ہے، قطع نظر یمین پر آمادہ کرنے والے سبب سے، لہذا اگر یمین بظاہر عام ہو یا مطلق ہو (لیکن اس کو پیدا کرنے والا سبب خاص یا مقید ہو) تو شافعیہ کے نزدیک یہ یمین میں تخصیص یا تقیید کا متقاضی نہیں۔

۱۶۵ - حنابلہ کا مذہب: اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ ہو اور حالف ایسی نیت نہ کرے جو ظاہر لفظ کے موافق، یا اس میں تخصیص پیدا کرنے والا ہو یا لفظ اس میں مجاز ہو تو یمین پر برانگیختہ کرنے والے سبب کی طرف حلف لوٹے گا، اس لئے کہ اس سے نیت کا پتہ چلتا ہے اگرچہ قائل اس سے غافل ہو، لہذا جس نے حلف اٹھایا کہ زید کو اس کا حق کل دے دے گا، اور اس سے قبل اس کا حق ادا کردیا تو حانث نہ ہوگا، اگر یمین کا سبب ایسا امر ہو جو تعجیل کرنے اور ٹال مٹول کو ختم کرنے کا متقاضی ہو، ہاں کل سے مؤخر کرنے پر حانث ہوگا، اور اگر سبب تعجیل کرنے سے مانع اور کل تک تاخیر کرنے کا متقاضی ہو، اور اس نے اس سے قبل ادا کردیا تو حانث ہوگا، اور اس صورت میں کل کے بعد تاخیر کرنے سے حانث نہ ہوگا، اور اگر تعجیل یا تاخیر کسی کے لئے متقاضی سبب نہ ہو، تو نیت سے مطلق ہونے کے وقت ان دونوں کے سبب حانث ہوگا۔

لیکن اگر تعجیل کی نیت کرے یا تاخیر کی، تو اس کی نیت پر عمل ہوگا جیسا کہ گزرا، چنانچہ تعجیل کی نیت کرنے پر تاخیر سے حانث ہوگا، تقدیم سے نہیں، اور تاخیر کی نیت کے وقت حکم اس کے برعکس ہوگا۔

جس نے کسی چیز کے بارے میں قسم کھائی کہ اس کو صرف سو میں فروخت کرے گا، اور حلف پر آمادہ کرنے والا سبب سو سے کم پر، اس کی عدم رضامندی ہو، تو سو سے کم میں فروخت کرنے پر حانث ہوگا، اور سو سے زائد میں فروخت کرنے پر حانث نہ ہوگا الا یہ کہ بعینہ سو کی نیت کرلے، نہ زیادہ نہ کم۔

جس نے قسم کھائی کہ سو میں فروخت نہ کرے گا، اور حلف پر آمادہ کرنے والا سبب یہ ہو کہ وہ سو کو کم سمجھتا ہے، تو سو پر فروخت کرنے سے وہ حانث ہوجائے گا، اسی طرح سو سے کم پر فروخت کرنے سے حانث ہوجائے گا بشرطیکہ سو کی تعیین کی نیت نہ کرے، اور سو سے زائد پر فروخت کرنے سے حانث نہ ہوگا بشرطیکہ سو کی تعیین کی نیت نہ کرے۔

جس کو دوپہر کے کھانے کے لئے بلایا گیا اور اس نے قسم کھائی کہ دوپہر کا کھانا نہیں کھائے گا، تو اطلاق کے وقت دوپہر کا دوسرا کھانا کھانے سے حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ قسم پر ابھارنے والا سبب اس کا

---

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۳۷ - ۳۴۱، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۸، ۱۴۱۔

متعین کھانے کا ارادہ نہ کرنا ہے، ہاں اس صورت میں دوپہر کے کھانا کھانے سے حانث ہوجائے گا جبکہ عموم کی نیت کرے، اس لئے کہ ظاہر کے موافق نیت سبب مخصص پر مقدم رکھی جاتی ہے جیسا کہ ماسبق سے معلوم ہوا۔

جس نے قسم کھائی کہ فلاں کا پانی پیاس کے سبب نہیں پئے گا، اور اس کا سبب اس کے احسان سے اس کی عدم رضا مندی ہوتو اس کی روٹی کھانے اور اس کی سواری کا جانور عاریت پر لینے سے حانث ہوگا، اسی طرح اس جیسی ان تمام چیزوں سے جن میں احسان پیاس سے پانی پینے سے بڑھا ہوا ہے، برخلاف اس چیز کے جس میں پانی پینے سے کم درجہ کا احسان ہے، مثلاً اس کی آگ کی روشنی میں بیٹھنا، یہ سب اطلاق اور عدم نیت کی صورت میں ہے، اور اگر ظاہر لفظ کی نیت کرے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

جس نے قسم کھائی کہ شہر میں داخل نہ ہوگا، اور اس کا سبب وہ ظلم ہو جو اس نے اس میں دیکھا، یا قسم کھائی کہ جو بھی منکر (خلاف شرع امر) اس کو نظر آئے گا حکمراں تک اس کی خبر کرے گا، اور اس کا سبب یہ ہو کہ والی و حکمراں نے اس سے اس کا مطالبہ کیا ہو، پھر مثال اول میں ظلم ختم ہوگیا، اور مثال دوم میں والی معزول ہوگیا تو ظلم کے ختم ہونے کے بعد شہر میں داخل ہونے اور والی کی معزولی کے بعد منکر کی خبر رسانی کو ترک کرنے سے حانث نہ ہوگا، اور اگر ظلم لوٹ آئے یا والی دوبارہ حکمراں بن جائے تو محلوف علیہ کی مخالفت کرنے سے حانث ہوگا، اور اس حکم میں یہ دونوں صورتیں مساوی ہیں کہ حالف نے لفظ کو مطلق رکھا، کوئی نیت نہیں کی، اور یہ کہ یمین پر آمادہ کرنے والے وصف کے باقی رہنے کے ساتھ مقید کرنے کی نیت کرے۔

۱۶۶ - علاوہ ازیں اگر سبب اور نیت میں تعارض ہو، ان میں سے ایک ظاہر لفظ کے موافق ہو اور دوسرا اس سے زیادہ عام ہو، تو موافق پر عمل ہوگا، لہذا جس نے قسم کھائی کہ اپنی بیوی کے ساتھ فلاں کے گھر میں پناہ نہیں لے گا، نیت عورت پر ظلم کی ہو اور یمین کا حامل سبب گھر کا غیر مناسب ہونا ہو تو سبب پر عمل ہوگا، لہذا وہ بیوی کے ساتھ دوسرے گھر میں جمع ہونے سے حانث نہ ہوگا اگر چہ یہ اس کی نیت کے خلاف ہے، اور اگر نیت بیوی کے ساتھ کسی خاص گھر میں عدم اجتماع کی ہو اور یمین کا حامل سبب عام جفا کا داعی ہو تو بھی سابقہ حکم ہوگا، کیونکہ اس میں ظاہر کے موافق نیت پر عمل ہے اگر چہ یہ سبب کے مخالف ہے، اور اگر نیت پائی جائے اور سبب نہ ہو یا جفا کا داعی سبب ہو اور کوئی نیت نہ ہو یا جفا میں دونوں متفق ہوں تو مطلق اس کے ساتھ اجتماع سے حانث ہوگا، اور اگر گھر کی تخصیص میں دونوں متفق ہوں تو اس کے بغیر حانث نہ ہوگا[1]۔

چوتھا قاعدہ: فعلی، قولی اور شرعی عرف اور معنی لغوی کی رعایت:

۱۶۷ - کتب مذاہب کی ورق گردانی کرنے والا اس موضوع پر مذاہب کی عبارتوں کو مختلف پائے گا۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک عرف پھر لغت کی رعایت کا ذکر ہے، وہ عرف کو فعلی، قولی اور شرعی میں تقسیم نہیں کرتے اور غالباً انہوں نے اسی پر اکتفاء کیا ہے کہ جب لفظ بولا جائے گا تو اس میں الگ الگ عرفوں کا اختلاف ونزاع نہ ہوگا، کیونکہ بسا اوقات اس میں مشہور صرف عرف فعلی یا صرف قولی یا صرف شرعی ہوتا ہے، لہذا ان میں ترتیب کی کوئی ضرورت نہیں۔

مالکیہ میں سے بعض نے عرف فعلی کا ذکر کرتے ہوئے اس کو عرف قولی پر مقدم کیا ہے اور بعض نے اس کو نظر انداز کیا، بعض نے شرعی کو

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۸۱، ۳۸۹۔

لغوی پر مقدم کیا اور بعض نے اس کے برعکس کیا ہے۔

شافعیہ نے عرف میں تفصیل نہیں کی، پھر بسا اوقات وہ عرف کو لغت پر مقدم کرتے ہیں، اور کبھی اس کے برعکس۔

حنابلہ نے معنی شرعی کو مقدم کیا ہے، پھر انہوں نے اس کے بعد عرفی کو پھر لغوی کو رکھا ہے، اور انہوں نے عرفی کو فعلی وقولی میں تقسیم نہیں کیا ہے۔

الف–مذہب حنفیہ:

۱۶۸ – حالف جن الفاظ کو ذکر کرتا ہے ان میں اصل یہ ہے کہ لغت میں مفردات کے معنی کی ان میں رعایت کی جائے، اور یہ کہ معنی ترکیبی (یعنی عموم، خصوص، اطلاق، وقت یا دوسری قیودات سے تقیید ان میں آنے والے حرف مثلاً واو، فاء، ثم اور اَو کے معانی) کی رعایت کی جائے۔

لغوی معنی کی رعایت صرف اس وقت ہوگی جبکہ لوگوں کا کلام اس کے برخلاف نہ ہو لیکن اگر لوگوں کا کلام اس کے برخلاف ہو تو لوگوں کے عرف پر لفظ کو محمول کرنا واجب ہے، اور وہ حقیقت عرفیہ ہوگی۔

معنی عرفی کو اصلی لغوی معنی پر مقدم کرنے کے دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ ہمارا ایک آدمی مر گیا ہے، اس نے "بدنہ" کی وصیت کی ہے، تو کیا اس کی طرف سے بقرہ (گائے بیل) کافی ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "تمہارا آدمی کس قبیلہ سے ہے؟ اس نے کہا: بنو رباح سے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: بنو رباح کے پاس گائے بیل کب رہے ہیں؟ گائے بیل تو قبیلہ ازد کے پاس رہے ہیں، تمہارے آدمی کا خیال ابل (اونٹ) کی طرف گیا تھا"[1]۔

(۱) یعنی اس وصیت کے تلفظ کے وقت تمہارے آدمی کے دل میں صرف اونٹ گذرا تھا۔

یہ اثر کلام مطلق کو لوگوں کی مراد (عرف) پر محمول کرنے میں بنیادی اصل وضابطہ ہے، اور بلاشبہ لوگوں کا ارادہ معنی عرفی کی طرف ہوتا ہے ان تمام چیزوں میں جن کے لغوی وعرفی معانی ہوتے ہیں، اس لئے لفظ کے اطلاق کے وقت ظاہر یہ ہے کہ معنی عرفی مراد ہے، اسی وجہ سے اگر قرض دار قرض خواہ سے کہے: بخدا میں تم کو کانٹے میں گھسیٹوں گا، تو اس کی مراد عرف وعادت میں حقیقت لغویہ نہیں ہوتی، بلکہ سخت ٹال مٹول کرنا ہوتا ہے، لہذا کانٹے میں نہ گھسیٹنے سے وہ حانث نہ ہوگا، ہاں اگر بلا ٹال مٹول کیے دے دے تو حانث ہوگا، اور اگر قسم کھائی کہ سراج (چراغ) میں نہیں بیٹھے گا اور وہ دھوپ میں بیٹھ گیا تو حانث نہ ہوگا، اگرچہ قرآن کریم میں سورج کو سراج کہا گیا ہے: "وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا"[1] (اور آفتاب کو چراغ کی طرح روشن بنایا)، اسی طرح زمین پر بیٹھنے سے حانث نہ ہوگا اگر قسم کھائی تھی کہ "بساط" پر نہیں بیٹھے گا، اگرچہ قرآن میں زمین کو بساط کہا گیا ہے: "وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا"[2] (اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا)، اسی طرح جس نے قسم کھائی کی وتد (کھونٹی) نہیں چھوئے گا اور پہاڑ کو چھو دیا تو حانث نہ ہوگا، گو کہ اللہ تعالیٰ نے پہاڑ کو وتد کہا ہے: "وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا"[3] (اور کیا پہاڑوں کو میخیں نہیں بنادیا ہے)، اسی طرح جس نے قسم کھائی کہ دابہ (جانور) پر سوار نہ ہوگا، اور کسی انسان پر سوار ہوگیا تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اس کو "دابہ" نہیں کہتے، اگرچہ لغت میں اس کو دابہ کہتے ہیں[4]۔

یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ لفظ کو عرف میں کسی اور معنی سے

(۱) سورۂ نوح/ ۱۶۔
(۲) سورۂ نوح/ ۱۹۔
(۳) سورۂ نبأ/ ۷۔
(۴) فتح القدیر ۳/ ۳۰۔

مجاز نہ بنایا گیا ہو، مثلاً کسی نے قسم کھائی: فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، کہ یہ مطلقاً داخل ہونے سے مجاز ہے، تو اس صورت میں لفظ کا کوئی اعتبار ہی نہیں حتی کہ اگر وہ اپنا قدم رکھ دے اور داخل ہو تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ کا اصلی اور عرفی معنی مہجور ومتروک ہے، اور اس سے ایک اور معنی مراد ہوگیا ہے، اسی طرح اگر کہے کہ اس درخت سے نہیں کھاؤں گا (اور یہ ایسا درخت ہو جو پھل دار نہیں اور نہ ہی عادتاً اس کی کسی چیز کو کھایا جاتا ہے) تو یہ عبارت اس کے ثمن سے فائدہ اٹھانے کی طرف **لوٹے** گی، **لہذا** اس درخت کی کسی چیز کو کھانے، چبانے اور نگلنے سے حانث نہ ہوگا(۱)۔

ب- مذہب مالکیہ:

۱۶۹- اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ ہو اور حالف کی کوئی قابل اعتبار نیت نہ ہو اور نہ ہی یمین کے لئے کوئی ایسا بساط ہو جو خلاف ظاہر کو بتائے، تو معتمد عرف فعلی کا اعتبار ہے، جیسا کہ اگر حلف اٹھائے کہ روٹی نہیں کھائے گا، اور اس شہر کے لوگ صرف گیہوں کی روٹی کھاتے ہوں، تو گیہوں کا کھانا ان کے نزدیک عرف فعلی ہے، اور یہ اس روٹی کے لئے مخصص ہے جس کے نہ کھانے کی اس نے قسم کھائی ہے، لہذا مکئی کی روٹی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر عرف فعلی نہ ہو تو عرف قولی کا اعتبار ہوگا، مثلاً اگر کسی جگہ کے لوگوں کا عرف لفظ دابہ کو صرف گدھے کے لئے استعمال کرنے کا ہو، اور لفظ ثوب کا استعمال صرف سر کی طرف سے گردن میں لپیٹنے والے کپڑے کے لئے ہو اور ان میں سے کسی نے قسم کھائی کہ دابہ یا ثوب نہیں خریدے گا تو گھوڑے یا عمامہ کے خریدنے سے وہ حانث نہ ہوگا۔

اگر عرف فعلی اور قولی کوئی نہ ہو تو عرف شرعی معتبر ہوگا، مثلاً کسی نے قسم کھائی: اس وقت نماز نہیں پڑھے گا یا کل روزہ نہیں رکھے گا، یا اس وقت وضو نہیں کرے گا یا تیمم نہیں کرے گا، تو ان سب میں شرعی معنی سے حانث ہوگا، لغوی سے نہیں، لہذا دعا کرنے یا نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنے سے حانث نہ ہوگا، حالانکہ ان دونوں کو لغت میں صلاۃ (نماز) کہتے ہیں، اور بلا نیت کھانے پینے سے إمساک (رکنے) سے حانث نہ ہوگا اگرچہ لغت میں اس کو صیام (روزہ) کہتے ہیں، اور گٹوں تک ہاتھ دھونے سے حانث نہ ہوگا حالانکہ لغت میں اس کو وضو کہتے ہیں، اسی طرح کسی انسان کا قصد کرنے اور اس کے پاس جانے سے حانث نہ ہوگا حالانکہ لغت میں اس کو تیمم کہتے ہیں۔

اگر ظاہری لغوی معنی کے خلاف کوئی دلیل یعنی نیت یا بساط یا عرف فعلی یا قولی یا شرعی نہ ہو تو یمین کو ظاہری لغوی معنی پر محمول کریں گے، لہذا جس نے قسم کھائی کہ دابہ پر سوار نہ ہوگا یا ثوب نہیں پہنے گا، اس کی کوئی نیت نہیں اور نہ اس کے شہر والوں کا معین دابہ یا معین ثوب میں عرف ہے، تو گھڑیال کی سواری کرنے اور عمامہ پہننے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ یہی لغوی مدلول ہے(۱)۔

ج- شافعیہ کا مذہب:

۱۷۰- اصل ان کے نزدیک یہ ہے کہ لغوی معنی کے ظہور اور شمول کے وقت اس کی پابندی کی جائے، پھر عرف کی پابندی اگر وہ شائع ہو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۴۷۔
مؤلف نے اس موضوع پر "رفع الانتقاض ودفع الاعتراض علی قولہم: الأیمان مبنیة علی الألفاظ لا علی الأغراض" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے اور مزید تحقیق حاصل کرنے کے خواہاں کے لئے اس کے مطالعہ کی ترغیب دی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۷-۳۴۰، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۶، ۱۴۰۔

اورحقیقت بعید ہو، مثلاً: اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، تو اس کو پھل پر محمول کریں گے، پتے پر نہیں، اور اگر کہے: سر نہیں کھاؤں گا، تو چوپایوں یعنی گائے، بیل، اونٹ اور بکری کے سروں پر محمول ہوگا، اس لئے کہ اسی کا عرف ہے، حتی کہ اگر ان میں بعض حالف کے شہر کے ساتھ خاص ہو، برخلاف پرندے، مچھلی اور ہرن وغیرہ کے سر کے، یمین ان میں سے کسی کے سر پر محمول نہ ہوگی، الا یہ کہ حالف کے شہر میں ان کی بیع کی عادت جاری ہو، اس لئے کہ اطلاق کے وقت لفظ سے یہ سمجھ میں نہیں آتے [1]۔

د- حنابلہ کا مذہب:

۱۷۱ - اگر نیت اور سبب معدوم ہوں تو یمین میں اس چیز کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کو لفظ شرعی، پھر عرفی، پھر لغوی طور پر شامل ہے، لہذا صلاۃ، زکاۃ، صوم، حج، عمرہ، وضو اور بیع وغیرہ جن میں سے ہر ایک کے شرعی ولغوی معانی ہیں، ان پر یمین کو اطلاق کے وقت شرعی معنی پر محمول کیا جائے گا، اور حج وعمرہ کے علاوہ ہر ایک میں صحیح پر محمول ہوگی، فاسد پر نہیں۔

اگر حالف اپنی یمین کو شرعاً غیر درست امر کے ساتھ مقید کردے مثلاً قسم کھائی کہ خمر کی بیع نہیں کرے گا اور کرلی، تو اس عقد فاسد کی صورت کے سبب حانث ہوگا، کیونکہ اس میں عقد صحیح کا امکان نہیں ہے۔

جس نے ''راویہ''، ''ظعینہ'' اور ''دابہ'' وغیرہ پر قسم کھائی (جن کے مجازی معنی اس قدر مشہور ہو چکے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی پر غالب آگئے، حتی کہ اکثر لوگ حقیقی معنی کو جانتے ہی نہیں) تو یہ ایسے اسماء کی قسم ہے جن کے عرفی معانی ہیں اور یہی مشہور ہیں، اور ان کے لغوی معانی ہیں اور یہ مجہول کی طرح ہو گئے ہیں، چنانچہ لفظ ''راویہ'' لغت میں: ان جانوروں کا نام ہے جن پر پانی لایا جاتا ہے، اور یہ ''مزادہ'' کے معنی میں مشہور ہوگیا ہے، اور مزادہ ایسا برتن ہے جس میں دوران سفر پانی رکھا جاتا ہے، مثلاً مشکیزہ وغیرہ۔ ''ظعینہ'' لغت میں: اس اونٹنی کا نام ہے جس پر سفر کیا جاتا ہے، پھر وہ ہودج میں بیٹھی ہوئی عورت کے معنی میں مشہور ہوگیا۔ اور دابہ لغت میں: رینگنے اور چلنے والے کا نام ہے، اور یہ چوپائے (مثلاً گھوڑا، خچر، گدھا) کے معنی میں مشہور ہے، اور ان چیزوں کی قسم میں عرفی معنی کی رعایت ہوگی، لغوی معنی کی نہیں۔

جس نے قسم کھائی کہ گوشت یا چربی یا سر یا انڈا یا دودھ نہیں کھائے گا، یا اس جیسے لغوی اسماء کو ذکر کیا جن کا مجازی معنی حقیقی معنی پر غالب نہیں، تو اس کی یمین میں لغوی معنی کی رعایت ہوگی، لہذا گوشت نہ کھانے کی قسم کھانے والا مچھلی کھانے اور خنزیر وغیرہ کا گوشت کھانے سے حانث ہوگا، شوربا کھانے سے نہیں، اور نہ ہی ہڈی کا گودا، چربی، جگر، گردہ، آنتوں، تلی، دل، سرین، بھیجا، پرندے کا پوٹا، پائے، سر کا گوشت اور زبان کھانے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ مطلق گوشت ان میں سے کسی کو شامل نہیں، اور اگر چکنائی کھانے سے گریز کرنے کی نیت کرے تو ان سب کے کھانے سے حانث ہوگا۔

چربی کھانے کے ترک کی قسم کھانے پر کسی طرح کی چربی کھانے سے حانث ہوگا، حتی کہ پشت، پہلو، سرین اور کوہان کی چربی کھانے سے بھی، اس لئے کہ چربی جانور کا وہ جزء ہے جو آگ سے پگھل جائے، لیکن سرخ گوشت، جگر، تلی، سر، گردہ، دل اور پرندے کا پوٹا وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

سروں کو نہ کھانے کی قسم کھانے والا کسی بھی طرح کے سر کھانے سے حانث ہوگا، مثلاً پرندے کا سر، مچھلی کا سر، اور ٹڈی کا سر۔

(۱) الوجیز ۲/ ۲۰۷۔

انڈا نہ کھانے کی قسم کھانے والا کسی بھی طرح کے انڈے کے کھانے سے حانث ہوگا حتی کہ مچھلی اور ٹڈی کے انڈے سے بھی، دودھ نہ کھانے کی قسم کھانے والا جس کو بھی دودھ کہا جائے اس کے کھانے سے حانث ہوگا، حتی کہ ہرن اور عورت کے دودھ سے بھی، خواہ یہ دودھ بہ شکل حلیب (تازہ دودھ) ہو یا دہی یا جمایا ہوا ہو، اور حرام دودھ کھانے سے بھی حانث ہوگا، مثلاً سورنی اور گدھی کا دودھ، لیکن مکھن یا گھی یا کشک (ایک قسم کا کھانا جو موٹے ستو کو دودھ میں بھگو کر خمیر اٹھنے کے بعد پکایا جاتا ہے) یا مصل [1] یا پنیر یا اقط وغیرہ (جو دودھ سے بنائے جاتے ہیں اور ان کا الگ نام ہے) کھانے سے حانث نہ ہوگا [۲]۔

(۱) مصل اور مصالہ: اقط سے ٹپکا ہوا پانی اگر اس کو پکا کر چھوڑ دیا جائے، اور اقط: خشک دودھ ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۸۹، ۳۹۰۔

إیمان

تعریف:

۱- إیمان: ''آمن'' کا مصدر ہے، اور ''آمن'' کی اصل: أمن سے ہے جو خوف کی ضد ہے۔

کہا جاتا ہے: "آمن فلان العدو یؤمنه إیمانا فهو مؤمن": فلان نے دشمن کو امن دیا تو وہ امن دینے والا ہے، اور اسی سے ایمان بمعنی: کسی کو قابل اندیشہ امر سے امن کی جگہ میں لانا ہے، لسان العرب میں ہے: سورہ براءت کی اس آیت "إنهم لا أیمان" [۱] (ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں) کو جن قراء نے ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ یہ کفار اگر مسلمانوں کو پناہ اور امن دے دیں تو ایفاء عہد نہ کریں گے، بلکہ غداری کریں گے، یہاں پر ایمان سے مراد اجارہ ہے یعنی پناہ دینا۔

غالب یہ ہے کہ لغت میں ایمان بمعنی تصدیق ہوتا ہے جو تکذیب کی ضد ہے [۲]، کہا جاتا ہے: "آمن بالشيء" یعنی اس کی تصدیق کی، اور "آمن لفلان": اس کی بات مان لی، اس کی بات کو سچا سمجھا، چنانچہ فرمان باری ہے: "وما أنت بمؤمن لنا ولو کنا صادقین" [۳] (اور آپ تو ہمارا یقین کریں گے نہیں گو ہم (کیسے

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۲۔

(۲) لسان العرب، شرح العقائد النسفیہ رص ۱۵۱، دار الطباعۃ العامرہ استنبول ۱۳۰۲ھ۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۱۷۔

ہی) سچے ہوں)، نیز: "وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون"[1] (اور اگر تم مجھ پر ایمان نہیں لائے تو مجھ سے الگ ہی رہو)۔

ایمان کا اصطلاحی معنی مختلف فیہ ہے:

ایک قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے رسول اللہ ﷺ کی ان امور میں تصدیق کرنے کا جو آپ اللہ تعالی کے پاس سے لائے ہیں، ساتھ ہی ساتھ اطاعت اور آپ کے پیغام کو قبول کرنے کا اظہار بھی ہو، لہذا ایمان: دل سے اعتقاد، زبان سے کہنے اور ارکان پر عمل کرنے کا نام ہے۔

اعتقاد سے مراد: اللہ تعالی، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں، یوم آخرت، اور تقدیر پر ایمان لانا ہے جیسا کہ حدیث جبریل میں وارد ہے۔

زبان سے کہنے سے مراد: شہادتین کہنا ہے۔

عمل بالجوارح سے مراد: اوامر ونواہی کے مطابق اعضاء کو استعمال کرنا اور روکنا ہے۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: یہ سلف کا قول ہے، معتزلہ کا قول بھی یہی ہے، البتہ معتزلہ نے اعمال کو ایمان کی صحت کے لئے شرط قرار دیا ہے، جبکہ سلف اس کو ایمان کے کمال کی شرط قرار دیتے ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ ایمان: صرف دل اور زبان سے تصدیق کا نام ہے، یہ بعض فقہاء کا قول ہے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ لفظ ایمان کا وضع لغوی یہی ہے، اور اصل یہ ہے کہ اس کو (دوسرے مفہوم میں) منتقل نہ کیا جائے، ایمان کے مفہوم میں ان کے نزدیک اعمال داخل نہیں ہیں، اگر کسی کے پاس ایمان ہے تو کامل ہے، اور اگر گیا تو یکبارگی چلا جائے گا۔

جبکہ سلف کے سابقہ قول کے مطابق دلائل کی وضاحت اور حسن فہم

---

(۱) سورۂ دخان/۲۱۔

کے سبب تصدیق کی قوت کے لحاظ سے ایمان کے کئی درجات ہیں، ایمان طاعات سے بڑھتا اور معاصی سے گھٹتا ہے، اور ایمان ہی کی وجہ سے لوگوں کو فضیلت حاصل ہے، ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس قول سے: "فَأَمَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا"[1] (سو جو لوگ ایمان والے ہیں اس نے ان کے ایمان میں ترقی دی)، اور حدیث شفاعت میں ارشاد نبوی ہے: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان"[2] (جہنم سے ہر اس شخص کو نکالا جائے گا جس کے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان ہو)۔

اسلام اور ایمان میں فرق:

۴ - اسلام کے لغوی معنی: فرماں بردار ہونا ہے، اور شرعی معنی: شہادتین زبان سے کہنا اور فرائض پر عمل کرنا ہے، لہذا ایمان بمقابلہ اسلام زیادہ خاص ہے، کیونکہ ایمان کے مفہوم میں (شہادتین کہنے اور عمل کرنے کے ساتھ ساتھ) تصدیق بھی داخل ہے، اور احسان بمقابلہ ایمان زیادہ خاص ہے، لہذا ہر محسن مومن ہے اور ہر مومن مسلمان ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں۔

ازہری نے اللہ تعالی کے اس قول: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِي

---

(۱) سورۂ توبہ/۱۲۴۔

(۲) سابقہ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری (۴۶/۱، ۴۷، ۴۳، ۴۷ طبع السلفیہ، کتاب الإیمان لأبی عبید القاسم بن سلام (ص ۵۳، ۴۷ طبع المطبعۃ العمومیہ دمشق)، نیز کتاب الإیمان لابن أبی شیبہ، کتاب الإیمان لابن تیمیہ (ص ۲۲۱، ۲۶۰)، شرح العقائد النسفیہ (ص/۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

حدیث: "يخرج من النار من كان......" کی روایت بخاری نے حدیث شفاعت کے تحت (فتح الباری ۴۷۳/۱۳، ۴۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۸۳/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قُلُوْبِكُمْ"[۱] (یہ (بعض) گنوار کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے، آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان تو نہیں لاتے ہو، ہاں یہ کہو کہ ہم مطیع ہو گئے ہیں اور ایمان تو ابھی تمہارے دلوں میں داخل ہوا نہیں ہے)۔ کی تفسیر میں کہا: اسلام طاعت کا اظہار اور حضور ﷺ کے لائے ہوئے پیغام کو قبول کرنا ہے، اور اس کی وجہ سے جان محفوظ ہو جاتی ہے، اگر اس اظہار کے ساتھ قلبی اعتقاد و تصدیق ہو تو یہی ایمان ہے جس کے متصف کو مومن اور مسلم کہا جاتا ہے۔

رہا وہ شخص جس نے کسی شر کو ٹالنے کے لئے قبول شریعت کا اظہار کیا اور فرماں بردار بنا، تو وہ ظاہر میں مسلمان ہے، اس کا باطن تصدیق کرنے والا نہیں، اور یہ وہی ہے جو کہتا ہے کہ میں اسلام لایا، اس کا حکم ظاہر میں مسلمانوں کے حکم کی طرح ہے[۲]۔

''العقائد النسفیہ'' اور اس کی شرح میں ہے: ایمان اور اسلام ایک چیز ہیں، یا یہ کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے علاحدہ نہیں ہو سکتا[۳]۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ ایمان و اسلام میں سے جس کو بھی تنہا ذکر کیا جائے دوسرا اس میں داخل ہوگا، اور وہ تنہا اس چیز کو بتائے گا جس کو تنہا دوسرا بتاتا ہے، اور اگر دونوں کا ذکر ایک ساتھ ہو تو دونوں الگ الگ ہوں گے جیسا کہ لفظ ''فقیر'' اور ''مسکین'' کے بارے میں علماء نے کہا ہے[۴]۔

اجمالی حکم:

۳- ایمان واجب ہے، بلکہ یہ سب سے بڑا فرض ہے، جو شخص تلفظ پر قادر ہو اس کی طرف سے شہادتین کے تلفظ کے بغیر تصدیق کا اعتبار نہیں[۱]، قدرت کے باوجود تلفظ سے گریز کرنا یقین و اذعان کے منافی ہے۔

ایمان میں تقلید کے جواز کے بارے میں علماء کے دو مختلف اقوال ہیں[۲]۔

۴- ایمان عبادات کے مقبول ہونے کی شرط ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ"[۳] (نیک عمل جو کوئی بھی کرے گا مرد ہو یا عورت بشرطیکہ صاحب ایمان ہو تو ہم اسے ضرور ایک پاکیزہ زندگی عطا کریں گے اور ہم انہیں ان کے اچھے کاموں کے عوض میں ضرور اجر دیں گے)، نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآءً حَتّٰى إِذَا جَآءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا"[۴] (ان کے اعمال مثل سراب کے ہیں چٹیل میدان میں کہ پیاسا اس کو پانی خیال کرتا ہے یہاں تک کہ جب اس کے پاس آیا تو اسے کچھ بھی نہ پایا) اور اس طرح کی دیگر آیات ہیں۔

رہا ظاہر اعمال کی صحت اور انسان پر احکام کا جاری ہونا، مثلاً وراثت کا استحقاق اور اس کی نماز جنازہ وغیرہ، تو اس کے لئے صرف اسلام شرط ہے، اس لئے کہ تصدیق اور اعتقاد باطنی امر ہے، ظاہری احکام کا اس سے تعلق نہیں۔

کبھی اسلام وجوب کی شرط ہوتا ہے، مثلاً نماز، زکاۃ، روزہ اور جہاد کا وجوب جب بھی ہوگا تو مسلمانوں پر ظاہر اً ہوگا۔

---

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۴۔
(۲) لسان العرب: مادہ ''أمن''۔
(۳) شرح العقائد النسفیہ رص ۱۲۰۔
(۴) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۹۷۔

(۱) شرح جمع الجوامع ۲/ ۴۱۷۔
(۲) حوالہ سابق ۲/ ۴۰۳۔
(۳) سورۂ نحل/ ۹۷۔
(۴) سورۂ نور/ ۳۹۔

اسی وجہ سے فقہی مباحث کا دارومدار ۶ور ظاہر ہ پر ہے، اس لئے کہ فقہاء اکثر و بیشتر شرعی احکام کے بیان میں لفظ اسلام استعمال کرتے ہیں اور اس کو احکام کا متعلق بناتے ہیں، لفظ ایمان کو نہیں۔

لہذا اس سے متعلقہ احکام اس کی اپنی جگہ میں دیکھے جائیں (دیکھئے: اسلام)۔

۵- اگر بالاختیار کسی تکفیری امر کے ارتکاب کے سبب ارتداد کا وجود ہو تو ظاہراً اسلام و ایمان دونوں کو باطل کر دیتا ہے، اور ایسا شخص بالاتفاق اس سے نکل کر کفر میں پہنچ جاتا ہے (دیکھئے: ردّت)۔

۶- رہا فسق و معاصی تو ان دونوں کے سبب مؤمن اہل سنت کے قول کے مطابق ایمان سے نہیں نکلتا، جبکہ خوارج کے نزدیک ان کے سبب ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے، اور معتزلہ کے نزدیک ایمان سے نکل جاتا ہے، تاہم کفر میں داخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ دونوں کے درمیان کی منزل میں رہتا ہے[1]۔

۷- ایمان میں استثناء کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، مثلاً انسان کہے: میں مؤمن ہوں انشاء اللہ، اور حقیقت میں یہ اختلاف لفظی ہے، کیونکہ اگر وہ حقیقتاً تعلیق کا قصد کرے تو بالاجماع مؤمن نہ ہوگا، اور اگر برکت و ادب کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرے تو اس کو غیر مؤمن کہنا ناممکن ہے[2]۔

ایمان کے شعبے:

۸- ایمان ایک بنیاد ہے جس سے اعمال صالحہ کا وجود ہوتا ہے، اور اعمال صالحہ کی بنا اسی پر ہے، جیسا کہ درخت کی شاخوں کی بنا اس کی جڑ پر ہوتی ہے، اور جڑ ہی سے ان کو غذا ملتی ہے، حدیث صحیح میں وارد ہے: "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها لاإله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان"[1] (ایمان کے ساٹھ یا ستر سے زائد شعبے ہیں، ان میں سب سے اعلیٰ: "لا إله إلا الله" ہے، اور سب سے ادنیٰ: راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے، اور حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے)، ان شعبوں میں سے کچھ کا ذکر اللہ تعالیٰ نے سورہ (مومنون) کے شروع میں فرمایا ہے، بعض علماء نے بقیہ شعبوں کو کتاب وسنت میں تلاش کیا ہے[2]۔

اس اصطلاح کی تکمیل کے لئے کتب عقائد و توحید کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) کتاب الإیمان لابن تیمیہ رص ۲۸۰، جمع الجوامع مع شرح وحاشیۃ البنانی ۲/ ۱۸،۴۳ شرح العقائد النسفیہ للتفتازانی رص ۱۴۰۔

(۲) الإیمان لأبی عبید رص ۶۷، شرح العقائد النسفیہ رص ۱۲۲۔

(۱) حدیث: "الإيمان بضع وستون شعبة....." کی روایت مسلم (۱/ ۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: فتح الباری (صحیح بخاری کی کتاب الایمان کی شرح کے تحت) ۱/ ۵۳، الجامع لشعب الایمان للبیہقی، طبع دارالسلفیہ بمبئی ہندوستان، مختصر شعب الایمان للبیہقی اور مختصر کے مؤلف ابوجعفر قزوینی ہیں، طبع المنیر ۱۳۵۵ھ الجامع فی شعب الایمان حلیمی، طبع دار الفکر بیروت۔

ایہام

تعریف:

۱ - ایہام لغت میں: دوسرے کو ظن میں ڈالنا ہے[۱]، اور اصطلاحا: وہم میں مبتلا کرنا ہے[۲]، البتہ فقہاء وعلماء اصول کا وہم کے معنی میں اختلاف ہے، چنانچہ اکثر فقہاء کے نزدیک وہ شک کے مرادف ہے، اور شک ان کے نزدیک کسی چیز کے وجود وعدم وجود کے درمیان تردد ہونا ہے، خواہ دونوں پہلو تردد میں برابر ہوں یا ان میں سے ایک پہلو راجح ہو[۳]۔

اہل اصول اور بعض فقہاء کے نزدیک: وہم مرجوح پہلو کو پالینا ہے[۴]۔

جبکہ بعض حضرات ایہام بول کر ظن مراد لیتے ہیں[۵]۔

متعلقہ الفاظ:

غش:

۲-غش: یہ ہے کہ فروخت کنندہ سامان کے عیب کو خریدار سے

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ "وہم"۔

(۲) جمع الجوامع ۲/ ۳۰۰ طبع مصطفی الحلبی، المجموع ۱/ ۱۶۸، ۱۶۹ طبع السلفیہ، الخرشی ۱/ ۳۱۱ طبع دار صادر، المغنی ۱/ ۶۳ طبع الریاض۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) جمع الجوامع ۲/ ۳۰۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۹ ۴ ۲ طبع دار الایمان۔

(۵) جواہر الاکلیل ۲/ ۵ ۴، الدسوقی ۳/ ۱۶۹ شائع کردہ دار الفکر۔

چھپائے کہ اگر خریدار اس عیب سے واقف ہوجائے تو اس ثمن میں نہ خریدے[۱]۔

تدلیس:

۳-تدلیس: عیب کو جانتے ہوئے چھپانا ہے[۲]۔

غرر:

۴-غرر: جس کا انجام نامعلوم ہو، یہ علم نہ ہو کہ ہوگا یا نہیں[۳]۔

اجمالی حکم:

۵-ملاقات اور سفر کا ایہام محدثین کے نزدیک تدلیس اسناد میں سے ہے جو مکروہ ہے، لیکن اس کو راوی کی تجریح کا سبب نہیں مانا جاتا۔

ایہام لقاء یہ ہے کہ مثلاً زہری کا ہم عصر شخص (جس کی زہری سے ملاقات نہیں) کہے: قال الزھری (زہری نے کہا) اس بات کا وہم دلاتے ہوئے کہ اس نے زہری سے سنا ہے۔

ایہام سفر یہ ہے کہ کہا جائے: ہم سے ماوراء النہر میں حدیث بیان کی، اور اس جملہ سے نہر جیحوں کا وہم دلایا جائے جبکہ مراد نہر مصر ہو، بایں طور کہ وہ شخص "جیزہ" میں ہو، اس لئے کہ یہ تعریض ہے کذب نہیں[۴]۔

فقہاء کے نزدیک: فروخت کنندہ کی طرف سے خریدار کو عیب دار مبیع کی سلامتی کا وہم دلانا ممنوع ہے، اور فی الجملہ اس سے خریدار کو

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۶۹ طبع الحلبی۔

(۲) الخرشی ۵/ ۱۳۰، ۱۸۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۵ ۴۔

(۳) التعریفات للجرجانی رص ۱۳۱، القلیوبی ۲/ ۱۶۱، الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۵۔

(۴) جمع الجوامع ۲/ ۱۶۵، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۴۹ طبع دار صادر۔

خیار ثابت ہوتا ہے[۱]، اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کی جگہ ''خیار عیب'' ہے۔

(۱) المحلی علی المنہاج مع حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۱۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۴۴، المغنی ۴/ ۱۵۷۔

إیواء

تعریف:

۱ - إیواء لغت میں: آوی کا مصدر ہے جو فعل متعدی ہے بمعنی: کسی کو ایسی جگہ پہنچا دینا جہاں وہ اُس کے ساتھ مقیم رہ سکے جیسا کہ فرمان باری ہے: "فلما دخلوا علی یوسف آوىٰ إلیه أبویه"[۱] (پھر جب (سب) یوسف کے پاس پہنچے تو انہوں نے اپنے والدین کو اپنے پاس جگہ دی)، اس کا مجرد: أوی ہے جو لازم ہے اور کبھی متعدی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أوی إلی فلان": اس کی پناہ میں آگیا، اس سے جاملا، اور ہر جاندار کا ''مأویٰ'' اس کی رہائش گاہ ہے[۲]۔

اس کا شرعی مفہوم بھی یہی ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے انصار سے فرمایا: "أسألکم لربي عزوجل أن تعبدوه ولاتشرکوا به شیئا، وأسألکم لنفسي ولأصحابي أن تؤووونا......"[۳] (میں تم سے اپنے رب کے لئے اس بات کا طالب ہوں کہ اس کی

(۱) سورۂ یوسف/ ۶۹۔

(۲) لسان العرب، المغرب: مادہ ''أوی''۔

(۳) حدیث: "أسألکم لربي عزوجل أن تعبدوه......" کی روایت احمد (۴/ ۱۱۹، ۱۲۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: امام احمد نے اس کو اسی طرح مرسل روایت کیا ہے اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس کے بعد امام احمد نے ایک سند شعبی عن ابی مسعود عقبہ بن عامر تک ذکر کی، کہا: اسی طرح ہے...... اس سند میں ایک راوی مجالد ہے جس میں ضعف ہے اور اس کی حدیث حسن ہے ان شاء اللہ (مجمع الزوائد ۶/ ۴۸ طبع القدسی)۔

عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ گردانو، اور اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لئے میں تم سے اس بات کا طالب ہوں کہ تم ہم کو پناہ دو) یعنی ہم کو اپنے ساتھ ملا لو، نیز فرمان نبوی ہے: "لایأوي الضالة إلا ضال"[1] (بھٹکے ہوئے جانور کو گم راہ شخص ہی پناہ دیتا ہے) یعنی اپنے پاس پکڑ کر رکھ لیتا ہے، اسی طرح دوسری چیزیں ہیں[2]۔

عمومی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- جہاں پناہ دینا جائز مقصد سے ہو وہاں پناہ دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی ممانعت کی دلیل نہ ہو، مثلاً یتیم کو پناہ دینا، بھگائے ہوئے کو پناہ دینا، مہمان کو پناہ دینا، ظالم سے بھاگ کر آنے والے کو پناہ دینا اور لقطہ کو پناہ دینا جو اپنا دفاع خود نہیں کر سکتا۔

جہاں پناہ دینا غیر جائز مقصد سے ہو وہاں پناہ دینا جائز ہے، مثلاً جاسوس اور مجرم کو پناہ دینا[3]، کیونکہ مدینہ منورہ کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "من أحدث فيها حدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"[4] (جو کوئی وہاں بدعت نکالے یا بدعتی کو پناہ دے، اس پر اللہ تعالی کی فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے)۔

۳- چوری کی گئی چیز کا مالک کی پناہ وحفاظت میں ہونا، چور کا ہاتھ کاٹنے کی شرط ہے، اور اس کو فقہاء "حرز" سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "لا تقطع اليد في ثمر معلق فإذا ضمه الجرين قطعت في ثمن المجن، ولاتقطع في حريسة الجبل، فإذا آوى المراح قطعت في ثمن المجن"[1] (لٹکے ہوئے پھل میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، ہاں جب اس کو کھلیان میں رکھ دیا جائے تو ڈھال کی قیمت کے بقدر میں ہاتھ کاٹا جائے گا، نیز پہاڑ پر رہنے والی بکری کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، لیکن جب چراگاہ میں پناہ لے لے تو ڈھال کی قیمت کے بقدر میں ہاتھ کاٹا جائے گا)، جیسا کہ فقہاء نے کتاب السرقہ میں اس کی تفصیل کی ہے، (دیکھئے: سرقہ)۔

۴- منقولہ اشیاء میں سے خریدار کے پاس مبیع کا ایواء (یعنی اس کو خریدار کے پاس منتقل کرنا اور پہنچا دینا) بعض علماء کے نزدیک خریدی گئی چیز کی بیع کے جائز ہونے کی شرط ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر نے فرمایا: میں نے دیکھا ہے کہ عہد رسالت میں جو لوگ اناج کے ڈھیر (ناپے تولے بغیر) خریدتے تھے ان کو مار پڑتی تھی، اس لئے کہ جب تک اپنے کجاووں میں نہ لے آئیں نہ بیچیں[2]۔

---

(۱) حدیث: "لا يأوي الضالة إلا ضال......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/۱۳۵۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) مجمع بحار الأنوار للفتنی الگجراتی، النہایہ فی غریب الحدیث، الفائق فی غریب الحدیث: مادہ "أوی"۔

(۳) عمدۃ القاری ۱۵/۹۴۔

(۴) حدیث: "من أحدث فيها حدثا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۹۵، ۹۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۸/۲۵۸۔

حدیث: "لا تقطع اليد في ثمر معلق......" کی روایت نسائی (۸/۸۴، ۸۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے (التلخیص الحبیر ۴/۶۳ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ)۔

جرین: پھل خشک کرنے کی جگہ (سنن نسائی بشرح السیوطی ۸/۸۵)۔

مجن: ڈھال (لسان العرب)۔

حریسہ جبل: وہ بکری جو پہاڑ میں محفوظ رکھی جاتی ہے (الفائق فی غریب الحدیث)۔

(۲) حدیث ابن عمر: "لقد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ایام بیض

تعریف:

۱ - ایام بیض: ہر عربی ماہ کا تیرہواں، چودھواں اور پندرہواں دن ہے، ان کو "بیض" اس لئے کہا گیا کہ چاند کے سبب ان کی راتوں میں اجالا ہوتا ہے کہ ان میں چاند پوری رات رہتا ہے، اسی وجہ سے ابن بری نے کہا: درست یہ کہنا ہے: "ایام البیض" اضافت کے ساتھ، کیونکہ "بیض" لیالی کی صفت ہے یعنی "أیام اللیالی البیضاء" (یعنی چاندنی راتوں کے دن)۔

مطرزی نے کہا: جس نے اس کی تشریح "ایام" کے ساتھ کی ہے اس نے بہت دور کی بات کی ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

ایام سود:

۲ - ایام سود یا ایام اللیالی السود: اٹھائیسواں اور اس کے بعد کے دو دن، اس اعتبار سے کہ ان راتوں میں چاند مکمل طور پر چھپا رہتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۳ - ہر ماہ کے ایام بیض کا روزہ مستحب ہے، کیونکہ اس کے بارے میں کثرت سے احادیث وارد ہیں، مثلاً یہ فرمان نبوی مروی ہے: "من صام من کل شہر ثلاثة أیام فذاک صیام الدهر"[۱] (جس نے ہر ماہ کے تین روزے رکھے تو یہ صیام دہر (پورے زمانہ کا روزہ) ہے۔

ملحان قیسی نے کہا: "کان رسول اللہ ﷺ یأمرنا أن نصوم البیض: ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، وقال: هو کهیئة الدهر"[۲] (ہم کو رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ بیض: یعنی تیرہ، چودہ اور پندرہ کے روزے رکھیں، اور فرمایا: یہ ہمیشہ روزہ رکھنے کی طرح ہے)، یہ حکم سال کے تمام مہینوں پر منطبق ہوتا ہے، البتہ ذی الحجہ کا مہینہ نہیں، کہ اس کی تیرہویں تاریخ کو روزہ نہ رکھا جائے گا، کیونکہ یہ ایام تشریق میں سے ہے جس میں روزہ رکھنے سے ممانعت ہے۔

سب سے بہتر جیسا کہ شافعیہ نے کہا یہ ہے کہ سولہویں ذی الحجہ کا روزہ رکھا جائے، ان ایام کا روزہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے[۳]۔

امام مالک یکم تاریخ، گیارہویں تاریخ اور اکیسویں تاریخ کا روزہ رکھتے تھے، تینوں کا ایام بیض ہونا مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، کیونکہ اس کے واجب سمجھنے کا اندیشہ ہے، اور تاکہ تحدید سے بچا جا سکے۔

---

(۱) لسان العرب، المعرب، المصباح المنیر: مادہ "بیض"۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۷ طبع مصطفی الحلبی۔

---

(۱) حدیث: "من صام من کل شہر ثلاثة أیام....." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن خزیمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۳/ ۳۰۱ طبع المکتب الإسلامی)۔

(۲) حدیث ملحان: "کان یأمرنا أن نصوم البیض....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور بخاری نے جیسا کہ مختصر سنن أبی داؤد (۳/ ۳۳۰ شائع کردہ دار المعرفة) میں ہے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۷۹ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۰۲ طبع مکتبۃ الإسلامیہ، المغنی ۳/ ۱۷۷۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ بعینہ ان ایام میں روزہ کا قصد کرے، لیکن اگر اتفاقی طور پر ہے تو کراہت نہیں (۱)۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۱۷ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۱/ ۳۹۲ طبع النجاح۔

ایامِ تشریق

تعریف:

۱- ایام تشریق اہل لغت اور فقہاء کے نزدیک یوم نحر کے بعد تین ایام ہیں، کہا گیا ہے کہ ان کو ایام تشریق اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان دنوں میں قربانی کے گوشت کی تشریق کی جاتی ہے، یعنی دھوپ میں رکھ کر خشک کیا جاتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ایامِ معدودات:

۲- ایام معدودات وہی ہیں جن کا ذکر اس فرمانِ باری میں ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَعْلُوْدَاتٍ" (۲) (اور اللہ کو (ان چند) گنے ہوئے (دنوں) میں (برابر) یاد کرتے رہو)، اور یہ جیسا کہ اہل لغت اور فقہاء نے لکھا ہے تشریق کے تین ایام ہیں (۳)۔

ب-ایامِ معلومات:

۳- ایام معلومات جس کا ذکر اس فرمانِ باری میں ہے: "ویذکروا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب: مادہ "شرق"، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵ طبع مصطفی الحلبی، فتح القدیر ۳/ ۸۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الکافی ۲/ ۷۶۳ طبع الریاض منتہی الارادات ۱/ ۳۱۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المغنی ۳/ ۳۹۴ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵، البدائع ۱/ ۱۹۵ طبع اول شرکۃ المطبوعات العلمیہ، الکافی ۱/ ۳۷۶۔

اسم الله في أيام معلومات"[1] (اور تاکہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں)، یہ ذی الحجہ کا ابتدائی عشرہ ہے جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ ایام تشریق ہیں، ایک اور قول ہے کہ یہ یوم نحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں، اور یہی مالکیہ کی رائے ہے، حضرت نافع نے حضرت ابن عمر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایام معدودات و ایام معلومات مجموعی طور پر چار ایام ہیں: یوم نحر اور اس کے بعد تین دن: یوم نحر معلوم ہے، معدود نہیں، اس کے بعد دو دن معلوم ومعدود ہیں، اور چوتھا دن معدود ہے، معلوم نہیں۔

ایک قول کے مطابق اس سے مراد: یوم عرفہ، یوم نحر اور گیارہویں ذی الحجہ ہے[2]۔

ج - ایام نحر:

۴ - ایام نحر تین ہیں: دسویں، گیارہویں اور بارہویں ذی الحجہ، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اس کی دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت انس، حضرت ابوہریرہؓ کا یہ قول ہے کہ ایام نحر تین ہیں، جبکہ شافعیہ کی رائے ہے کہ ایام نحر چار ہیں: یوم نحر اور ایام تشریق، اس کی دلیل حضرت جبیر بن مطعم کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كل أيام التشريق ذبح"[3] (سبھی ایام تشریق (میں) ذبح ہے)۔

یہی رائے حضرت علیؓ سے مروی ہے اور عطاء، حسن، اوزاعی اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں[1]۔

د - ایام منیٰ:

۵ - ایام منیٰ تشریق کے تین ایام ہیں گیارہ، بارہ اور تیرہ ذی الحجہ، ان کو ایام منیٰ، ایام تشریق، ایام رمی جمار اور ایام معدودات کہا جاتا ہے، اور یہ سارے نام اس پر بولے جاتے ہیں[2]۔

فقہاء ان کو کبھی "ایام منیٰ" کے لفظ سے اور کبھی "ایام تشریق" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

ایام تشریق سے متعلق احکام:

الف - ایام تشریق میں رمی جمار:

۶ - ایام رمی جمار چار ہیں: یوم نحر، اور تین ایام تشریق، ایام تشریق ہی یوم نحر کے بعد باقی جمار کی رمی کا وقت ہے، حاجی ہر دن زوال کے بعد تینوں جمرات کو اکیس کنکریاں مارے گا، ہر جمرہ کو سات کنکریاں، اس کی دلیل سیدہ عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى فمكث بها ليالي أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس، كل جمرة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ويقف عند الأولى والثانية، فيطيل القيام ويتضرع، ويرمي الثالثة

---

(۱) سورۂ حج / ۲۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵، المجموع ۸/ ۳۸۱، المغنی ۲/ ۳۹۸، البدائع ۱/ ۱۹۵، القرطبی ۳/ ۲ طبع دار الکتب المصریہ الکافی ۱/ ۴۲۳۔

(۳) حدیث: "كل أيام التشريق ذبح....." کی روایت امام احمد بن حنبل اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے جبیر بن مطعم سے کی ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد میں اختلاف ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے اس کو بروایت حضرت

= ابوہریرہ نقل کیا ہے جس کی سند میں معاویہ بن یحییٰ صدفی ہے جو ضعیف ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۸۲ طبع المیمنیہ، نیل الاوطار ۵/ ۲۱۶ طبع دار الجیل)۔

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۸۰، الکافی ۱/ ۴۲۳، الاختیار ۵/ ۱۹ طبع دار المعرفہ، المغنی ۳/ ۴۳۲، المہذب ۱/ ۲۴۴۔

(۲) الکافی ۱/ ۴۷۶، القرطبی ۳/ ۱، المہذب ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸، منتہی الارادات ۲/ ۶۶، ۶۸، البدائع ۲/ ۱۵۹۔

ولا يقف عندها"[1] (رسول اللہ ﷺ نے آخری دن ظہر کی نماز کے وقت افاضہ (طواف افاضہ) کیا، پھر منیٰ لوٹ آئے، اور وہاں ایام تشریق کی راتوں کو مقیم رہے، زوال کے بعد جمرہ کی رمی کرتے، ہر جمرہ کو سات کنکریاں مارتے، ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے، پہلے اور دوسرے جمرہ کے پاس ٹھہرتے، دیر تک قیام کرتے، اظہار خضوع کرتے، تیسرے جمرہ کی رمی کرتے لیکن اس کے پاس نہیں رکتے تھے)۔

ایام تشریق میں رمی جمار واجب ہے، وقت رمی ایام تشریق کے آخری دن غروب آفتاب سے ختم ہوجاتا ہے، لہذا جس نے ان ایام میں رمی ترک کردی تو وقت نکل جانے کے سبب رمی اس سے ساقط ہے، البتہ اس پر دم واجب ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "من ترک نسكا فعليه دم"[2] (جس نے کوئی نسک ترک کردیا اس پر دم ہے)، اور اس پر سب کا اتفاق ہے[3]۔

رمی کے احکام کی باقی تفصیل اصطلاح "رمی" اور "حج" میں ہے۔

ب- ایام تشریق میں ہدی اور قربانی کا جانور ذبح کرنا:

۷- قربانی اور ہدی کا جانور ذبح کرنے کا وقت تین دن ہے: یوم

(۱) حدیث عائشہؓ "أفاض رسول الله ﷺ......" کی روایت احمد (۶/ ۹۰ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۱۴۷ طبع ہندوستان) نے کی ہے اور محقق شرح السنہ شعیب ارناؤوط نے (۷/ ۲۲۵ میں) کہا: اس کی سند صحیح تھی اگر ابن اسحاق کا عنعنہ نہ ہوتا، تاہم بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۸۲، ۵۸۳ طبع السلفیہ) میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے۔

(۲) حدیث: "من ترک نسكا فعليه دم......" کی روایت امام مالک نے اپنی مؤطا (۱/ ۴۱۹) میں موقوفاً بروایت عبد اللہ بن عباس ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من نسي من نسكه شيئا أو تركه فليهرق دما......" (جس نے اپنا کوئی نسک بھلا دیا یا ترک کردیا وہ دم دے) اور اس کی روایت ابن حزم نے مرفوعاً کی ہے اور جہالت کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۲۹)۔

(۳) المغنی ۳/ ۴۵۱، ۴۵۵، المنتقی ۳/ ۴۷، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، منح الجلیل ۱/ ۴۹۸، الکافی ۱/ ۴۱۰، المہذب ۱/ ۲۳۷۔

الاضحیٰ (یعنی دسویں ذی الحجہ)، گیارہویں اور بارہویں ذی الحجہ، لہذا اس میں ایام تشریق کا اول و دوم دن داخل ہے، یہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں معتمد قول ہے، کئی ایک صحابہ کرام سے یہی مروی ہے، اس کو اثرم نے حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "نهى عن الأكل من النسک فوق ثلاث"[1] (حضور ﷺ نے قربانی کے جانور کو تین دن سے زائد کھانے سے منع فرمایا ہے)، اور یہ جائز نہیں کہ ذبح ایسے وقت میں مشروع ہو جس میں کھانا حرام ہو، پھر کھانے کی حرمت منسوخ ہوگئی، اور ذبح کا وقت اپنے حال پر رہ گیا۔

بعض اہل مدینہ سے چوتھے روز قربانی کی اجازت مروی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک قربانی اور ہدی کے ذبح کا وقت اخیر ایام تشریق تک باقی رہتا ہے، یہی اصح ہے جیسا کہ عراقیوں نے قطعی طور پر کہا ہے، اور حضرت جبیر بن مطعمؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كل أيام التشريق ذبح"[2] (سبھی ایام تشریق (میں) ذبح ہے)، اور حضرت علیؓ کا یہ قول مروی ہے:

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن الأكل من النسک فوق ثلاث" کی روایت بخاری نے سلمہ بن اکوع سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وبقي في بيته من شيء، فلما كان العام المقبل، قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلک العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها......" (جو قربانی کرے تو تیسرے دن کے بعد صبح اس حال میں کرے کہ اس کے گھر میں اس گوشت میں سے کچھ نہ رہے دوسرے سال لوگوں نے پوچھا: یا رسول اللہ! کیا اب بھی ہم سال گذشتہ کی طرح کریں؟ آپ نے فرمایا: (نہیں) کھاؤ، کھلاؤ، جمع کرکے رکھو، اس سال لوگوں پر تکلیف تھی (قحط تھا) تو میں نے چاہا کہ تم مدد کرو) (فتح الباری ۱۰/ ۲۴ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "كل أيام التشريق ذبح......" کی تخریج فقرہ/ ۳ کے تحت گذر چکی ہے۔

''نحر یوم الاضحیٰ اور اس کے بعد تین دن ہے'' اور یہی حضرت حسن، عطاء، اوزاعی، اور ابن المنذر کا قول ہے[۱]۔

ج- ایام تشریق میں عمرہ کا احرام:

۸- ایام تشریق میں عمرہ کا احرام باندھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ سیدہ عائشہ کا قول ہے [۲] ''عمرہ کا وقت'' پورا سال ہے، البتہ یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق اس سے مستثنیٰ ہیں''[۳]، اور اس طرح کی چیز کا علم توقیفا ہی ہوسکتا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ ایام تشریق میں عمرہ کا احرام جائز ہے، مکروہ نہیں، کیونکہ ممانعت وارد نہیں [۴]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ حج کا احرام باندھنے والا اگر ایام تشریق میں عمرہ کا احرام باندھ لے تو عمرہ اس پر لازم ہوجاتا ہے، اور اس کو توڑ دے، اس لئے کہ اس نے ہر اعتبار سے رکن حج ادا کردیا ہے، اور عمرہ ان ایام میں مکروہ ہے، اس لئے اس پر اس کو توڑ دینا لازم ہے، اور اگر وہ اس کو توڑ دے تو عمرہ کے توڑنے کا دم واجب ہوگا، اور اس کی جگہ ایک عمرہ بھی، اور اگر اس کو کرگزرے تو کافی ہے، اس لئے کہ کراہت دوسری علت کی وجہ سے ہے یعنی ان ایام میں بقیہ افعال حج کی ادائیگی میں اس کا مصروف ہونا، لہذا تعظیما حج کے لئے وقت خالص کرنا واجب ہے، اور ان دونوں کو جمع کرنے کے سبب اس پر دم واجب ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک سال میں کسی وقت بھی عمرہ کا احرام باندھنا جائز ہے، صرف حج افراد کا احرام باندھنے والا اس سے مستثنیٰ ہے جو عمرہ کا احرام باندھنے سے مانع ہے، لہذا اس کا احرام نہ ہوگا اور نہ ہی عمرہ کی قضا واجب ہے، یہاں تک کہ پورے افعال حج سے فارغ ہوجائے یعنی ''غیر متعجل'' (جلدی نہ کرنے والے) کے لئے چوتھے دن کی رمی کے ذریعہ، اور ''متعجل'' (جلدی کرنے والے) کے لئے اس قدر گزر جانے کے ذریعہ یعنی زوال کے بعد اس کے وقت کے بقدر، لہذا اگر چوتھے دن غروب آفتاب سے قبل عمرہ کا احرام باندھ لے تو اس کا احرام درست ہے، لیکن عمرہ کا کوئی بھی فعل غروب آفتاب کے بعد ہی کرے، اگر اس سے پہلے کوئی فعل کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں، مذہب یہی ہے[۲]۔

د- ایام تشریق میں عید الاضحیٰ کی نماز:

۹- عید الاضحیٰ کی نماز ایام نحر میں پہلے دن ہوگی، اگر پہلے دن نہ ادا کی گئی تو ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن یعنی ایام نحر کے دوسرے اور تیسرے دن ادائیگی جائز ہے، خواہ یہ ترک عذر کی وجہ سے ہو یا بلاعذر، البتہ اگر بلاعذر چھوڑی گئی تو یہ مکروہ ہے، اور ان لوگوں پر بے ادبی کا گناہ ہوگا، اور ان ایام میں نماز ادا ہوگی، ان ایام میں ادائیگی کا جواز قربانی پر استدلال کرتے ہوئے ہے، کیونکہ دوسرے اور تیسرے دن قربانی جائز ہے، لہذا نماز عید بھی جائز ہوگی، اس لئے کہ نماز قربانی کے وقت کے ساتھ معروف ہے، لہذا اس کے ایام کے ساتھ مقید ہوگی۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۴۳۲، البدائع ۲/ ۲۳، ۱۷۵/۵، ۱۵، الدسوقی ۲/ ۸۶، ۱۲۰، الکافی ۱/ ۴۰۳، المجموع ۸/ ۳۸۰، ۳۹۰، المہذب ۱/ ۲۳۳۔

(۲) سیدہ عائشہ کا اثر ''وقت العمرة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق'' کی روایت بیہقی نے موقوفا ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''حلت العمرة في السنة كلها إلا في أربعة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، ويومان بعد ذلك.....'' (السنن الکبری للبیہقی ۴/ ۳۴۶)۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۷۔

(۴) منتہی الارادات ۲/ ۲۷، المہذب ۱/ ۲۰۷۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۵۶۴، الدسوقی ۲/ ۲۲۔

یہ جماعت کا حکم ہے، لیکن اگر منفرد شخص کی نماز عید چھوٹ جائے تو اس پر قضا نہیں، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے، البتہ وہ نماز عید کو سارے ایام تشریق اور ایام تشریق کے بعد بھی جائز قرار دیتے ہیں، اور اس کو وہ قضا گردانتے ہیں، ادا نہیں۔ اور مالکیہ کے نزدیک ''المدونہ'' میں ہے: امام کے ساتھ جس کی نماز عید چھوٹ جائے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اس کو پڑھ لے، لیکن واجب نہیں، ابن حبیب نے کہا: اگر ایک جماعت کی نماز عید چھوٹ جائے اور وہ اپنی جماعت کے ساتھ اسے پڑھنا چاہیں تو کوئی حرج نہیں کہ اپنے گھر والوں کے کچھ لوگوں کے ساتھ جماعت کے ساتھ پڑھ لیں، سحنون نے کہا: میری رائے نہیں کہ باجماعت پڑھیں، ہاں اگر چاہیں تو تنہا تنہا پڑھ سکتے ہیں (۱)۔

ھ- ایام تشریق میں روزہ:

۱۰- جن ایام میں روزہ رکھنا ممنوع ہے ان میں ایام تشریق بھی ہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں فرمان نبوی ہے: "أيام منى أيام أكل وشرب وذكر لله" (۲) (ایام منیٰ کھانے پینے اور ذکر الٰہی کے ایام ہیں)، البتہ متمتع یا قارن کے لئے جو ''ہدی'' نہ پائے، جائز ہے کہ ان دنوں میں روزہ رکھے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ کا قول ہے: ''ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی صرف اس شخص کے لئے اجازت ورخصت ہے جو ہدی نہ پائے'' (۳)۔

یہ حنابلہ اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کے یہاں قول قدیم، اور امام احمد سے مروی ہے کہ ''ہدی'' کی طرف سے ان ایام میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں قول جدید میں ہے: ان ایام میں روزہ رکھنا ناجائز ہے، اس لئے کہ ممانعت آئی ہے۔

جس نے ایک سال کے روزہ کی نذر مانی، تو ایام تشریق روزہ کی نذر میں داخل نہ ہوں گے، ان ایام میں افطار کرے، اس پر ان کی قضا نہیں، اس لئے کہ وہ ایام افطار کے مستحق ہیں، اور نذر ان کو شامل نہیں۔

یہ حنابلہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب، زفر کا قول اور امام ابوحنیفہ سے ابو یوسف وابن المبارک کی روایت ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ سے محمد کی روایت ہے کہ ان ایام میں اس کی نذر درست ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ ان ایام میں افطار کرے اور دوسرے ایام میں روزہ رکھ لے، اگر ان ایام میں روزہ رکھ لے تو وہ پورا کرنے والا ہوگا، لیکن اپنی نذر سے نکل جائے گا۔

امام مالک سے مروی ہے کہ جس نے ایام تشریق کے تیسرے دن کی نذر مانی، اس کے لئے اس دن کا روزہ رکھنا جائز ہے (۱)۔

و- ایام تشریق میں خطبۂ حج:

۱۱- مستحب ہے کہ امام ایام تشریق کے دوسرے روز خطبہ دے جس میں لوگوں کو تعجیل وتاخیر اور وداع کے احکام بتائے، اس کی دلیل بنو بکر

---

(۱) البدائع ۱/ ۲۷۶، حاشیۃ الطحطاوی ر ۲۹۳ طبع دار الایمان دمشق، منتہی الارادات ۱/ ۳۰۶، المغنی ۲/ ۳۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۵، الحطاب ۲/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: "أيام منى أيام أكل وشرب وذكر لله" کی روایت مسلم نے حضرت کعبؓ سے مرفوعا ان الفاظ میں کی ہے: "أيام منى أيام أكل وشرب" (ایام منیٰ کھانے پینے کے ایام ہیں)، رہا ''ذکر اللہ'' کا اضافہ تو یہ ابوالملیح کی روایت میں ہے (صحیح مسلم ۲/ ۸۰۰ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حضرت ابن عمرؓ اور عائشہؓ کے اثر "لم يرخص في أيام التشريق أن يُصَمن

= إلا لمن لم يجد الهدي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۴۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۶۱۴، ۳/ ۵۲۴، المغنی ۳/ ۹۷۴، الہدایہ ۱/ ۱۵۵، بدائع الصنائع ۲/ ۸۰، ۱۷۳، المہذب ۱/ ۱۹۶، ۲۵۱، منح الجلیل ۱/ ۵۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۰، الکافی ۱/ ۳۴۶، ۳۴۹۔

کے دو اشخاص کی یہ روایت ہے: "رأینا رسول اللہ ﷺ یخطب بین أوسط أیام التشریق ونحن عند راحلته"[1] (ہم نے رسول اللہ ﷺ کو ایام تشریق کے درمیانی دن خطبہ دیتے ہوئے دیکھا، ہم اس وقت آپ کی سواری کے پاس تھے)۔

یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ (زفر کے علاوہ) کے یہاں خطبہ ایام تشریق کے پہلے روز ہوگا جو ایام نحر کا دوسرا دن ہے[2]۔

ز-ایام تشریق کی راتوں میں منیٰ میں رات گذارنا:

۱۲ - جمہور فقہاء کے نزدیک ایام تشریق کی راتوں میں منیٰ میں رات گذارنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا عمل یہی ہے۔ سیدہ عائشہؓ نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ نے آخری دن ظہر کی نماز کے وقت طواف افاضہ کیا پھر منیٰ لوٹے اور یہاں ایام تشریق کی راتوں کو گزارا"[3]، اور ابن عباسؓ نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ نے کسی کو مکہ میں رات گزارنے کی رخصت نہیں دی، صرف حضرت عباسؓ کو ان کے "سقایہ" کی وجہ سے اجازت تھی"، اور اثرم نے حضرت ابن عمر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کوئی بھی حاجی منیٰ کے علاوہ کہیں رات ہرگز نہ گزارے، وہ کچھ افراد کو روانہ کرتے تھے تاکہ کسی کو عقبہ کے پیچھے رات نہ گزارنے دیں[4]۔

(۱) حدیث: "رأی عن رجلین......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور ابوداؤد، منذری اور حافظ نے التلخیص الحبیر میں اس پر سکوت اختیار کیا ہے، اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (عون المعبود ۲/ ۱۴۲ طبع ہندوستان)۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۵۶، المہذب ۱/ ۲۳۸، الکافی ۱/ ۴۱۶، الہدایہ ۱/ ۱۴۲۔

(۳) حدیث عائشہؓ کی تخریج فقرہ/ ۶ کے تحت آچکی ہے۔

(۴) المغنی ۳/ ۴۴۹، منتہی الارادات ۲/ ۶۷، المہذب ۱/ ۲۳۸، منح الجلیل ۱/ ۴۹۳، الدسوقی ۲/ ۴۸۔

حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ایام تشریق کی راتوں کو منیٰ میں گزارنا سنت ہے واجب نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت عباس کو ان کے سقایہ کے سبب مکہ میں رات گزارنے کی اجازت دی تھی[1]، اور اگر رات منیٰ میں گزارنا واجب ہوتا تو حضرت عباس اس واجب کو سقایہ کے سبب ترک نہیں کرتے اور نہ ہی حضور ﷺ ان کو اس کی اجازت دیتے، اور حضور ﷺ کا فعل دونوں دلیلوں میں تطبیق دینے کے لئے سنت پر محمول ہوگا[2]۔

جس نے ایام تشریق کی ایک رات یا اکثر راتوں کو منیٰ میں گزارنا ترک کردیا تو جمہور کے نزدیک اس پر ترک واجب کے سبب دم ہے، اور جو لوگ سنت کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس نے برا کیا، کیونکہ سنت ترک کی، لیکن اس پر کچھ واجب نہیں۔

سارے ایام تشریق کی راتوں کو منیٰ میں گزارنا محض اس شخص کے لئے ہے جو غیر متعجل ہو، رہا متعجل تو اس پر صرف دو راتوں کو گزارنا واجب ہے، تیسری رات نہ گزارنے پر اس کے لئے گناہ نہیں، اس کی دلیل آیت کریمہ ہے۔

پانی پلانے والوں اور چرواہوں کے لئے منیٰ میں رات نہ گزارنے کی رخصت ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عباس نے رسول اللہ ﷺ سے اجازت مانگی کہ ایام منیٰ کی راتوں کو مکہ میں گزاریں، کیونکہ ان کے ذمہ (زمزم) پلانے کی خدمت تھی، تو حضور ﷺ نے ان کو اجازت دے دی[3]، اور

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ رخص......" اس معنی کی روایت بخاری میں ہے الفاظ اسماعیلی کے ہیں بہ طریق ابراہیم بن موسیٰ عن عیسیٰ بن یونس جن کا ذکر بخاری کی سند میں ہے (فتح الباری ۳/ ۵۷۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۵۹، ابن عابدین ۲/ ۱۸۹، المغنی ۳/ ۴۴۹، المہذب ۱/ ۲۳۸۔

(۳) حدیث ابن عمر کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۹۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حضرت مالک کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے امت کے چرواہوں کو رات گزارنے کے بارے میں رخصت دی کہ وہ یوم نحر میں رمی کریں، اور یوم نحر کے بعد دو دن کی رمی ایک ساتھ کرلیں اور ان میں سے کسی ایک دن کرلیں گے [1]، مالک نے کہا: میرا خیال ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ان دونوں میں سے ایک دن میں، پھر یوم نفر میں رمی کریں گے۔

مریض اور ایسا شخص جس کے پاس مال وغیرہ ہے جس کے ضیاع کا اندیشہ ہو، اس کا حکم پانی پلانے والوں اور چرواہوں کی طرح ہے، اور امام مالک سے ابن نافع کی روایت میں ہے: جس نے کسی ضرورت مجبوری مثلاً اپنے مال کے ضیاع کے ڈر سے منیٰ میں رات گزارنا ترک کردیا اس پر "ہدی" ہے، اگرچہ اس پر گناہ نہیں [2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حج" اور "رمی" میں ہے۔

ح - ایام تشریق میں تکبیر:

۱۳ - ایام تشریق میں تکبیر مشروع ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ" [3]، مراد ایام تشریق ہیں، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، صرف امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایام تشریق میں تکبیر نہیں۔

ایام تشریق میں تکبیر کی مشروعیت پر فقہاء کے اتفاق کے باوجود اس کے حکم کے بارے میں ان کا اختلاف ہے: چنانچہ حنابلہ، شافعیہ اور بعض حنفیہ کے نزدیک وہ سنت ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اس پر مواظبت کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ مندوب ہے، اور حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ واجب ہے، کیونکہ اس کا اس فرمان باری میں حکم ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ"۔

اسی طرح وقت تکبیر کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے آغاز کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ ایام تشریق کی ابتداء سے قبل شروع ہوگا، تاہم ان میں اختلاف ہے کہ یہ یوم نحر کی ظہر سے ہے جیسا کہ مالکیہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے، یا یوم عرفہ کی فجر سے ہے جیسا کہ حنابلہ کا قول، علمائے حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت، اور شافعیہ کا ایک قول ہے۔

رہی تکبیر کی انتہاء تو حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف و محمد کے نزدیک اور شافعیہ و مالکیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق آخری ایام تشریق کی عصر پر ہے، جبکہ مالکیہ کے یہاں قول معتمد اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ آخری ایام تشریق کی صبح پر ہوگی، اور ابن بشیر مالکی نے کہا: آخری ایام تشریق کی ظہر پر ہے۔

ان ایام میں تکبیر فرض نمازوں کے بعد ہوگی، نفل کے بعد نہیں، ہاں شافعیہ کے ایک قول کے مطابق نفل کے بعد ہوگی۔

ایام تشریق کی جو نمازیں فوت ہوجائیں اور ان کی قضا انہیں ایام میں کرے تو قضا کے بعد تکبیر کہے گا، یہ حنابلہ و حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

لیکن اگر ان ایام کے علاوہ میں قضا کرے تو ان کے بعد بالاتفاق تکبیر نہیں کہے گا۔

غیر ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کی اگر قضا ایام تشریق میں کرے تو حنابلہ کے نزدیک ان کے بعد تکبیر کہے گا۔

علی الاطلاق قضا نماز کے بعد مالکیہ کے نزدیک تکبیر نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث مالک: "رخص النبي ﷺ ......" کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۲۹/۴ طبع السلفیہ)۔

(۲) منح الجلیل ۴۹۵/۱، الکافی ۳۷۶/۱، منتہی الارادات ۶۷/۲، المہذب ۲۳۸/۱، بدائع الصنائع ۱۵۹/۲۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۰۳۔

تکبیر کا طریقہ یہ ہے کہ کہے: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، والله أكبر، الله أكبر، ولله الحمد، یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ابتداء میں تین بار اللہ اکبر کہے گا[1]۔

تکبیر کے موضوع پر کچھ اور تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح (تکبیر، عید) میں دیکھا جائے۔

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۳۱۰، المغنی ۲/ ۳۹۳، ۳۹۷، المہذب ۱/ ۱۲۸، منح الجلیل ۱/ ۲۸۰، ۲۸۱، الدسوقی ۱/ ۴۰۱، البدائع ۱/ ۱۹۷، ابن عابدین ۱/ ۵۸۸ طبع سوم الہدایہ ۱/ ۸۷۔

ایامِ منیٰ

تعریف:

۱- ایام منیٰ چار ہیں: یوم نحر، اور اس کے بعد تین دن یعنی گیارہ، بارہ اور تیرہ ذی الحجہ، ان ایام کو ایام منیٰ اس لئے کہا گیا کہ حجاج دسویں ذی الحجہ کو طواف افاضہ کے بعد منیٰ لوٹتے ہیں، اور ان تین دنوں کی راتوں میں منیٰ میں رہتے ہیں۔

جس طرح ان ایام کو ایام منیٰ کہا جاتا ہے اسی طرح ان کو ایام رمی، ایام تشریق، ایام رمی جمار اور ایام معدودات بھی کہا جاتا ہے، یہ سارے اسماء اس کے لئے بولے جاتے ہیں اور ان کے ذریعہ فقہاء ان ایام کی تعبیر کرتے ہیں، البتہ ایام تشریق کے لفظ سے تعبیر ان کے نزدیک زیادہ مشہور ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۲- ایام منیٰ کے کچھ متعلقہ احکامات ہیں مثلاً ان ایام میں رات گزارنا منیٰ میں اور ان میں رمی جمار کرنا۔

ان احکام کی تفصیل اصطلاح "ایام تشریق" میں مذکور ہے، کیونکہ یہ ایام اسی نام کے ساتھ مشہور ہیں (دیکھئے: "ایام تشریق")۔

(۱) الکافی ۱/ ۳۷۶ طبع الریاض، منتہی الارادات ۲/ ۶۶، ۶۷ طبع دار الفکر، بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۹ طبع اول، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۶ طبع الحلبی۔

اَیم

دیکھئے: ''نکاح''۔

تراجم فقہاء

جلد ۷ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن ابی حاتم: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ابن بشیر (۵۲۶ھ میں باحیات تھے)
یہ ابراہیم بن عبدالصمد بن بشیر، ابوطاہر تنوخی مالکی ہیں، فقیہ وعالم تھے۔ ابن فرحون نے "الدیباج" میں لکھا ہے کہ وہ امام، عالم، مفتی، مذہب کے حافظ، اور اصول فقہ، عربیت وحدیث میں امام تھے۔ ان کی کتاب "التنبیہ" کے بارے میں لکھا ہے کہ جو اس کو مکمل طور پر سمجھ لے وہ درجۂ تقلید سے اوپر اٹھ جاتا ہے۔ انہوں نے امام سیوری وغیرہ سے علم سیکھا، اور خود ان سے ابوالحسن لخمی وغیرہ نے فقہ کا علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "الأنوار البديعة إلى أسرار الشريعة"، "التنبيه"، "جامع الأمهات"، اور "التذهيب على التهذيب"۔

[شجرة النور الزكيه ص ۱۲۶؛ الديباج المذهب ر ۸۷؛ معجم المؤلفين ۱ ر ۴۸]

ابن تیمیہ: تقی الدین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جُریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ ابوالولید الجد یا الحفید ہیں:
ان دونوں کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن زَرْب (۳۱۷-۳۸۱ھ)

یہ محمد بن یحییٰ بن زرب، ابوبکر قرطبی مالکی ہیں، فقیہ، اور اندلس کے کبار قضاۃ وخطباء میں سے تھے۔ ان کو قاسم بن اصبغ، اور محمد بن دلیم سے سماع حاصل ہے، لؤلؤی اور ابو ابراہیم بن مسرہ کے پاس فقہ سیکھا، اور خود ان سے ایک جماعت مثلاً ابن الحذاء، ابن مغیث، اور ابوبکر عبدالرحمٰن بن حوبہل نے فقہ حاصل کیا۔ منصور بن ابی عامر ان کی تعظیم کرتے اور اپنے ساتھ ان کو بٹھاتے تھے۔

بعض تصانیف: "الخصال" فقہ مالکی میں، اور "الرد علی ابن مسرۃ"۔

[الدیباج المذہب ۲۶۸/؛ شجرۃ النور الزکیہ/ ۱۰۰؛ شذرات الذہب ۱۰۱/۳؛ الأعلام ۳۶۰/۷]

ابن زید: غالباً یہ جابر بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

ابن سیرین:

ان کے حالات ج اص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن شاس:

ان کے حالات ج اص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن شاقلا (؟-۳۶۹ھ)

یہ ابراہیم بن احمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا، ابو اسحاق، بزار ہیں، شیخ حنابلہ تھے، ابوبکر شافعی، ابوبکر احمد بن آدم وراق، اور ابن صواف سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابوحفص عکبری، احمد بن عثمان کبشی، اور عبدالعزیز غلام زجاج نے روایت کیا۔

ابو اسحاق بن شاقلا کے دو حلقے لگتے تھے: ایک جامع منصور میں، اور دوسرا جامع قصر میں۔

[شذرات الذہب ۶۸/۳؛ طبقات الحنابلہ لأبی یعلی ۱۲۸/۲]

ابن عابدین:

ان کے حالات ج اص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج اص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام مالکی:

ان کے حالات ج اص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی:

ان کے حالات ج اص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ:

ان کے حالات ج اص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر:

ان کے حالات ج اص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن عیینہ (؟-۱۹۸ھ)

یہ سفیان بن عیینہ بن ابی عمران، ابو محمد، ہلالی، کوفی ہیں، مکہ میں سکونت پذیر تھے، ثقہ اور نمایاں عالم تھے، ان کے قابل حجت ہونے پر امت کا اجماع ہے، قوی حافظہ کے مالک تھے۔ امام شافعی نے فرمایا: علمی بڑائی جس قدر ابن عیینہ میں تھی اتنی میں نے کسی کے اندر نہیں دیکھی، فتوی کا علم جتنا ان کو تھا میں نے کسی میں نہیں دیکھا، پھر بھی وہ جس قدر فتوی دینے سے گریز کرتے تھے کسی کو میں نے اس قدر گریز کرتے نہیں دیکھا۔ انہوں نے عبد الملک بن عمیر، حمید الطویل، حمید بن قیس اعرج اور سلیمان احول وغیرہ سے روایت کیا۔ اور خود ان سے اعمش، ابن جریج، شعبہ، ثوری، اور محمد بن ادریس شافعی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۱۱۷؛ میزان الاعتدال ۲/ ۱۷۰؛ شذرات الذہب ۱/ ۳۵۴]

ابن القاسم: یہ عبد الرحمن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر (۷۰۱-۷۷۴ھ)

یہ اسماعیل بن عمر بن کثیر بن ضوء بن کثیر، ابو الفداء، بصروی، پھر دمشقی، شافعی ہیں، ابن کثیر سے مشہور ہیں، مفسر، محدث، فقیہ، حافظ تھے۔ عینی اور ابن حبیب نے کہا: علماء وحفاظ کے پیشوا اور اہل معانی والفاظ کے معتمد تھے، حدیث روایت کی، جمع وتصنیف کی اور تدریس و تالیف کی خدمات انجام دیں، تفسیر اور تاریخ میں ان کو بڑی معلومات حاصل تھی، ضبط وتحریر میں مشہور ہوئے۔ تاریخ، حدیث اور تفسیر میں علمی ریاست ان ہی پر ختم ہوئی۔

بعض تصانیف: "شرح تنبيه أبي أسحاق الشيرازي"، "البداية والنهاية"، "شرح صحيح البخاري"، "تفسير القرآن العظيم"، "الاجتهاد في طلب الجهاد"، "الباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث"، اور "جامع المسانيد" جس میں کتب ستہ اور مسانید اربعہ کو جمع کردیا ہے۔

[شذرات الذہب ۶/ ۲۳۱؛ النجوم الزاہرہ ۱۱/ ۱۲۳؛ معجم المؤلفین ۲/ ۲۸۳؛ البدایہ والنہایہ ۱۴/ ۱۲۵]

ابن لبابہ: یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبد اللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن منصور (؟-۷۳۶ھ)

یہ محمد بن منصور بن علی بن ہدیہ، ابوعبداللہ قرشی تلمسانی ہیں، فقیہ، ادیب، مورخ، قاضی تھے، تلمسان میں منصب قضاء پر فائز ہوئے، پھر وہاں کے سلطان نے قضاء کے ساتھ انہیں اپنا پیش کار متعین کرلیا، اور ان کو اپنے وزراء سے اونچا مرتبہ دیا۔ پختہ رائے، صحیح سوجھ بوجھ، اور سلطان کی خیر خواہی کرنے والے تھے۔

بعض تصانیف: "شرح رسالة لمحمد بن عمر بن خميس" اور "تاريخ تلمسان"۔

[تاریخ قضاۃ الاندلس ۱۳۳؍؛ الأعلام ۷؍۳۳۲؛ معجم المؤلفین ۱۲؍۵۲]

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام:
ان کے حالات ج اص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج اص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی:
ان کے حالات ج اص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوثور:
ان کے حالات ج اص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر: یہ احمد بن محمد النحاس ہیں:
دیکھئے: النحاس۔

ابوحفص العکبری:
ان کے حالات ج اص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحمید الساعدی (؟-۶۰ھ اور ایک قول ۵۰ھ کے بعد کا ہے)

یہ عبدالرحمٰن بن سعد بن عبدالرحمٰن بن عمرو بن المنذر، ابوحمید ساعدی انصاری ہیں، اپنی کنیت سے مشہور ہوئے، ان کے نام میں اختلاف ہے، ابن اثیر جزری نے "أسد الغابة" میں احمد بن حنبل کے حوالہ سے کہا: ان کا نام عبدالرحمٰن ہے، اور بقول بعض: منذر بن سعد ہے۔ مدنی ہیں، ان کو حضور ﷺ سے صحبت حاصل ہے ان کا شمار فقہاء صحابہ میں ہوتا ہے، ان سے جابر بن عبداللہ، عباس بن سہل، عروہ بن الزبیر اور خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ نے روایت کیا۔ رسول اللہ ﷺ کی نماز کی کیفیت کے بیان میں ان کی ایک حدیث ہے، اور "مسند بقی" میں ان سے (۲۶) احادیث درج ہیں۔

[أسد الغابہ ۳؍۳۴۹؛ الإصابہ ۴؍۴۶؛ سیر النبلاء ۲؍۴۸۱؛ الجرح والتعدیل ۵؍۲۳۷]

ابوحنیفہ:
ان کے حالات ج اص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:
ان کے حالات ج اص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری:
ان کے حالات ج اص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابوعبید:
ان کے حالات ج اص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابوعلی الجبائی: یہ محمد بن عبدالوہاب ہیں:
ان کے حالات ج ٦ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴٦۰ میں گذر چکے۔

ابوقتادہ:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابومطیع (؟-۱۹۹ھ)

یہ حکم بن عبداللہ بن مسلمہ بن عبدالرحمٰن، ابومطیع، قاضی بلخی ہیں، فقیہ تھے، سولہ سال تک 'بلخ' کے قاضی رہے، امام ابوحنیفہ کے صحبت یافتہ، فقہ میں مشہور وقابل ستائش تھے، امام ابوحنیفہ سے "الفقہ الأکبر" کے راوی یہی ہیں۔ انہوں نے ابن عون، ہشام بن حسان اور مالک بن انس وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے احمد بن منیع، خلاد بن اسلم الصفار اور ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔ ان کے تفردات میں سے یہ ہے کہ وہ رکوع وسجدہ میں تینوں تسبیحات کی فرضیت کے قائل تھے۔

[شذرات الذہب ۱/ ۳۵۷؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۲٦۵؛ مشائخ بلخ ۱/ ٦۱؛ تاریخ بغداد ۸/ ۲۲۳]

ابومنصور الماتریدی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

ابوموسیٰ الاشعری:
ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ:
ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویعلی قاضی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف:
ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الأثرم:
ان کے حالات ج اص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج اص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج ۴ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج اص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج اص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماعیل بن عیاش (۱۰۶-۱۸۲ھ)

یہ اسماعیل بن عیاش بن سلیم، ابو عتبہ، عنسی حمصی، اپنے دور میں شام کے عالم ومحدث تھے، منصور نے ان کو خزانہ کسوہ (غلاف کعبہ کے خزانہ) کا ذمہ دار بنایا تھا، شان وشوکت اور شرافت کے مالک، اور سخی تھے۔ انہوں نے محمد بن زیاد الہانی، صفوان بن عمرو، عبد الرحمٰن بن جبیر بن نفیر اور اوزاعی وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے محمد بن اسحاق، ثوری، اعمش، لیث بن سعد، اور معتمر بن سلیمان وغیرہ نے روایت کیا۔

عبد اللہ بن احمد کہتے ہیں: میرے والد نے داؤد بن عمرو سے پوچھا اور میں سن رہا تھا: ان کو کتنی احادیث یاد تھیں؟ یعنی اسماعیل کو، انہوں نے کہا: بہت کچھ، نیز کہا: دس ہزار احادیث یاد تھیں، یہ سن کر میرے والد نے کہا: یہ تو وکیع کی طرح تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۲۱: تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۳۳: الأعلام ۱/ ۳۱۸]

الأشعث بن قیس (۲۳ق ھ-۴۰ھ)

یہ اشعث بن قیس بن معدی کرب، ابو محمد، کندی ہیں، جاہلیت اور اسلام میں کندہ کے امیر تھے، ان کی اقامت حضر موت میں تھی۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ابو وائل، شعبی، قیس بن ابی حازم اور عبد الرحمٰن بن مسعود وغیرہ نے روایت کیا، کندہ کے ستر افراد کا وفد لے کر خدمتِ نبوی میں حاضر ہوئے، جنگ یرموک، قادسیہ اور مدائن میں شریک ہوئے، ابن مندہ نے کہا: وہ مرتد ہو گئے تھے، پھر حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت میں دوبارہ مشرف بہ اسلام ہوئے، انہوں نے اپنی ہمشیرہ ام فروہ سے ان کی شادی کر دی تھی، بخاری ومسلم میں ان کی (۹) احادیث ہیں۔

[الإصابہ ۱/ ۵۱: أسد الغابہ ۱/ ۱۱۸: تہذیب التہذیب ۱/ ۳۵۹: الأعلام ۱/ ۳۳۳]

اشہب: یہ اشہب بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اصبغ:
ان کے حالات ج اص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ام سلمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الأوزاعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۱۴ میں گذر چکے۔

ب

البخاری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۳۴ میں گذر چکے۔

بدیل بن ورقاء الخزاعی (؟-؟)

یہ بدیل بن ورقاء بن عمرو بن ربیعہ خزاعی ہیں۔ ابن سکن نے کہا: ان کو صحبت نبوی حاصل ہے، مکہ میں سکونت پذیر تھے۔ ابن اسحاق نے کہا: فتح مکہ کے دن قریش نے بدیل بن ورقاء خزاعی کے گھر، اور ان کے آزاد کردہ غلام رافع کے گھر میں پناہ لی تھی، بدیل اور ان کے بیٹے عبداللہ نے حنین، طائف، اور تبوک میں شرکت کی، فتح مکہ کے موقع پر بڑے بڑے مسلمان ہونے والوں میں سے تھے، اور ایک قول یہ ہے کہ فتح مکہ سے قبل اسلام لائے۔ ان سے عیسٰی بن مسعود کی دادی حبیبہ بنت شریق نے اور ان کے بیٹے سلمہ بن بدیل نے روایت کیا۔

الاصابہ میں ابن مندہ کے حوالہ سے منقول ہے: حضور ﷺ سے قبل ان کی وفات ہوگئی، اور ایک قول یہ ہے کہ صفین میں مارے گئے۔ ابن حجر کہتے ہیں: صفین میں جو مقتول ہوئے وہ ان کے بیٹے عبداللہ تھے۔

[الاصابہ ۱/۱۴۱؛ اسد الغابہ ۱/ ۲۰۳؛ الاستیعاب ۱/ ۱۵۰]

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

البزار: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۳۴ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ت

التھانوی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ث

الثوری:
ان کے حالات ج اص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج اص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

جبیر بن مطعم:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج اص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

الجوینی:
ان کے حالات ج اص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری:
ان کے حالات ج اص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج اص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۵ص ۸۵۴ میں گذر چکے۔

حمزہ بن ابی اُسید (؟-؟)
یہ حمزہ بن ابی اُسید مالک بن ربیعہ، ابو مالک، ساعدی، مدنی، انصاری ہیں، ابن حجر نے الإصابہ میں اسماعیلی وخطیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے وہ روایت نقل کی ہے جس میں حضور ﷺ کے بقیع میں ایک جنازہ کے لئے نکلنے کا ذکر ہے، جس وقت راستہ میں ایک بھیڑیا ہاتھ پھیلائے زمین پر پڑا ہوا ملا تھا۔ انہوں نے اپنے والد، اور حارث بن زیاد سے روایت کیا، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے مالک اور یحییٰ نے اور سعد بن منذر اور عبدالرحمٰن بن سلیمان بن غسیل وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے، ابن حبان نے کہا

ہے کہ ان کی ولادت حضور ﷺ کے زمانہ میں ہوئی، اور ابن سعد نے بحوالہ ہشم عن ابن الغسیل لکھا ہے کہ ولید بن عبدالملک کے زمانہ میں انہوں نے وفات پائی، واللہ اعلم۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۲۶: الإصابہ ۱/ ۳۵۳]

الحمیدی (؟-۲۱۹ھ)

یہ عبداللہ بن زبیر بن عیسیٰ بن اسامہ، ابوبکر، حمیدی، اسدی، مکی ہیں، محدث، فقیہ اور حافظ تھے۔ ابن عیینہ، ابراہیم بن سعد، اور محمد بن ادریس شافعی وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے امام بخاری نے (۷۵) احادیث، نیز مسلم، ابوداؤد، ترمذی، اور نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کرتے ہوئے کہا کہ وہ صاحب سنت، صاحب فضل اور دین دار تھے۔ اور ابن عدی نے کہا: امام شافعی کے ساتھ مصر گئے، اور ان کا ساتھ نہ چھوڑا، پھر مکہ لوٹے، اور وہاں فتویٰ دیا، بہترین لوگوں میں سے تھے۔ حاکم نے کہا: ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''المسند'' گیارہ اجزاء میں، اور ''کتاب الدلائل''۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۲۱۵: البدایہ والنہایہ ۱۰/ ۲۸۲: الأعلام ۴/ ۲۱۹: معجم المؤلفین ۶/ ۵۴]

خ

الخرقی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخصاف:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرہونی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

الزجاج: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

الزرکشی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السخاوی (۸۳۱ - ۹۰۲ھ)
یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد بن ابی بکر بن عثمان، ابو الخیر سخاوی، حافظ شمس الدین ہیں، نسلاً سخاوی تھے، پیدائش قاہرہ کی ہے، فقیہ، قاری،

محدث، مورخ تھے، فرائض، حساب، تفسیر، اصول فقہ، اور علم الاوقات میں ان کو دسترس حاصل تھی، بچپن میں قرآن کریم حفظ کرلیا تھا، اور بہت سے "متون" ان کو یاد تھے، کئی ایک کی طرف سے افتاء، تدریس اور املاء کے مجاز تھے، الصالح البدر حسین ازہری، محمد بن احمد حریری الضریر، جلال بن ملقن، اور ابن اسد وغیرہ ائمہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "القول البديع في أحكام الصلاة على حبيب الشفيع"، "الغاية في شرح الهداية"، "الجواهر المجموعة"، "المقاصد الحسنة" اور "الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع"۔

[الضوء اللامع ۸/۲؛ شذرات الذہب ۸/۱۵؛ الأعلام ۷/۶۷؛ معجم المؤلفین ۱۰/۱۵۰]

السرخسی:

ان کے حالات ج اص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج اص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعدی چلپی (؟-۹۴۵ھ)

یہ سعد اللہ بن عیسیٰ بن امیر خان رومی ہیں، سعدی چلپی سے مشہور ہیں، فقیہ، مفسر، اور دیار روم کے مفتی تھے، علم ومعرفت کی طلب میں پروان چڑھے۔ محمد بن حسن بن عبدالصمد ساموتی سے علم حاصل کیا، اور "قسطنطنیہ"، "ادرنہ" اور "برسا" کے مدارس میں مدرس ہوئے۔

بعض تصانیف: "حاشية على العناية شرح الهداية" فروع فقہ حنفی میں، "حاشية على تفسير البيضاوي"، اور "رسائل"۔

[الفوائد البہیہ ۷/۸۷؛ الشقائق النعمانیہ ۲۶۵؛ معجم المؤلفین ۴/۲۱۶]

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج اص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج اص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور (؟-۲۲۷ھ)

یہ سعید بن منصور بن شعبہ، ابوعثمان، خراسانی مروزی ہیں، ان کو طالقانی، بلخی پھر مکی کہا جاتا ہے، وہ امام اور حافظ تھے، انہوں نے امام مالک، حماد بن زید، داؤد بن عبدالرحمن اور ابن عیینہ وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے مسلم، ابوداؤد نے اور باقی لوگوں نے بواسطہ یحییٰ بن موسیٰ اور احمد بن حنبل وغیرہ روایت کیا ہے۔ ابوحاتم نے کہا: ثقہ، (علم حدیث میں) پختہ اور قابل اعتماد تھے، اور ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے جمع وتالیف کی، محمد بن عبدالرحیم جب ان کے واسطہ سے حدیث بیان کرتے تو ان کی تعریف کرتے تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔

محمد بن احمد ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب "السنن" ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۸۹؛ میزان الاعتدال ۲/۱۵۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۰/۵۸۶]

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج اص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ش

الشافعی:
ان کے حالات ج اص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی:
ان کے حالات ج اص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی:
ان کے حالات ج اص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

الشعبی:
ان کے حالات ج اص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
ان دونوں کے حالات ج اص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شیخ تقی الدین ابن تیمیہ:
ان کے حالات ج اص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

شیخ خلیل:
ان کے حالات ج اص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

شیخ علیش:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
ان دونوں کے حالات ج اص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: دیکھئے: الکاسانی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: دیکھئے: الحصکفی:
ان کے حالات ج اص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف المقدسی ہیں:
دیکھئے: مرعی الکرمی۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب المنتہی: یہ محمد بن احمد بن النجار ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

صالح بن امام احمد:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبرانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطحاوی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن غنم (؟-۷۸ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن غنم بن کریز اشعری ہیں، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے۔ امام بخاری نے کہا: ان کو صحبت نبوی حاصل ہے۔ ابن یونس نے کہا: بذریعہ کشتی یمن سے خدمت نبوی میں آنے والوں میں تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، عمر، عثمان، علی، معاذ، ابوعبیدہ بن جراح، ابوہریرہ اور عبادہ بن صامت وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے محمد نے، اور عطیہ بن قیس، ابوسلام اسود اور صفوان بن سلیم وغیرہ نے روایت کیا۔ اہل فلسطین کے شیخ اور اپنے دور کے فقیہ شام تھے۔

حضرت عمر نے ان کو فقہ کی تعلیم دینے کے لئے شام بھیجا، وہ بڑی حیثیت کے مالک تھے۔ ابومسہر غسانی نے کہا: وہ تابعین کے سردار تھے، اور ایک قول ہے: شام کے تابعین نے انہیں سے فقہ حاصل کیا۔

[الاصابہ ۲/۴۱۷؛ شذرات الذہب ۱/۸۴؛ سیر اعلام النبلاء ۴/۹۵؛ تہذیب التہذیب ۶/۲۵۰؛ الاعلام ۴/۹۵]

عبدالرزاق (۱۲۶-۲۱۱ھ)

یہ عبدالرزاق بن ہمام بن نافع، ابوبکر، صنعانی، حمیری، یمنی ہیں، محدث، حافظ، فقیہ تھے۔ انہوں نے اپنے والد اور اپنے چچا وہب، اور معمر، عبیداللہ بن عمر العمری، عکرمہ بن عمار، اوزاعی اور مالک وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ابن عیینہ، معتمر بن سلیمان، وکیع، احمد، اسحاق اور بخاری نے روایت کیا ہے۔ احمد بن صالح مصری نے کہا: میں نے احمد بن حنبل سے عرض کیا: کیا آپ نے عبدالرزاق سے بہتر صاحب حدیث دیکھا؟ انہوں نے کہا: نہیں۔ ابوزرعہ دمشقی نے کہا: عبدالرزاق ان لوگوں میں ہیں جن کی حدیث ثابت ہے، انہیں تقریباً ۱۷ ہزار احادیث حفظ تھیں۔

بعض تصانیف: "الجامع الکبیر"، "السنن" فقہ میں، "تفسیر القرآن" اور "المصنف"۔

[تہذیب التہذیب ۶/۳۱۰؛ شذرات الذہب ۲/۲۷؛ معجم المؤلفین ۵/۲۱۹؛ الاعلام ۴/۱۲۶]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن انیس (؟-۵۴ اور ایک قول ۸۰ھ)

یہ عبداللہ بن انیس، ابویحیی، قضاعی، جہنی، مدنی ہیں، انصار کے حلیف تھے، انہوں نے نبی کریم ﷺ، عمر، اور ابوامامہ بن ثعلبہ وغیرہ سے روایت کیا ہے، اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں ضمرہ و عبداللہ نے، اور عطیہ، عمرو اور جابر بن عبداللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ بہادر قائدین میں سے تھے، بیعت عقبہ، جنگ احد اور مابعد کی جنگوں میں شریک ہوئے، انہیں کو حضور ﷺ نے خالد بن نبیح عنزی کے پاس اس کو قتل کرنے کے لئے روانہ کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی وفات شام میں ہوئی۔

[الاصابہ ۲/۲۷۸؛ اسد الغابہ ۳/۱۷۵؛ تہذیب التہذیب ۵/۱۴۹؛ الاعلام ۴/۱۹۹]

عبداللہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عکیم (؟-؟)

یہ عبداللہ بن عکیم، ابو معبد جہنی کوفی ہیں، نبی کریم ﷺ سے ان کے سماع کے بارے میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عکیم نے کہا: ہم سرزمین جہینہ میں تھے، ہمارے سامنے رسول اللہ ﷺ کا یہ مکتوب گرامی پڑھ کر سنایا گیا: "ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" (مردار کی کھال یا پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ)، انہوں نے حضرت ابوبکر، عمر، عائشہ اور حذیفہؓ وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے زید بن وہب، عبدالرحمن بن ابی لیلی اور ان کے بیٹے عیسی بن عبدالرحمن وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ بخاری نے کہا: عہد نبوی کو پایا ہے، لیکن ان کے لئے صحیح سماع معلوم نہیں۔ اور یہی قول ابن حبان کا بھی ہے۔

[أسد الغابہ ۳/۲۳۵: الاستیعاب ۳/۹۴۹: الإصابہ ۲/۲۳۶: تہذیب التہذیب ۵/۳۲۳]

عبداللہ بن عمر: دیکھئے: ابن عمر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عطاء:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ بن قیس:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی بن حرب (۱۷۰-۲۶۵ھ)

یہ علی بن حرب بن محمد بن علی بن حیان، ابو الحسن، طائی موصلی ہیں، حدیث کے صاحب تصنیف رجال میں سے ہیں، ادیب اور شاعر ہیں۔ اپنے والد اور ابن عیینہ، قاسم بن یزید جرمی، اور عبداللہ بن داؤد وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے نسائی، ابن ابی حاتم، ابن ابی الدنیا، اور بغوی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔ ابن السمعانی نے کہا: ثقہ اور صدوق ہیں۔ خطیب نے کہا: ثقہ اور حجت ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۷/۲۹۴: شذرات الذہب ۲/۱۵۰: الأعلام ۵/۷۸]

علی بن المدینی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج اص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج اص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج اص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار (۴۶-۱۲۶ھ)

یہ عمرو بن دینار، ابو محمد، جمحی، مکی، فقیہ ہیں، مفتی اہل مکہ تھے۔ انہوں نے ابن عباس، ابن عمرو بن العاص، ابو ہریرہ، جابر بن عبداللہ اور جابر بن یزید وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے قتادہ، ابن جریج، جعفر صادق، مالک اور شعبہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ شعبہ نے کہا: میں نے کسی کو حدیث میں عمرو بن دینار سے زیادہ مستند نہیں دیکھا۔ عبداللہ بن ابی نجیح نے کہا: میں نے عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہ کبھی کسی کو نہیں دیکھا، نہ عطاء، مجاہد اور نہ طاؤس کو۔ ابن المدینی نے کہا: ان کی پانچ سو احادیث ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/۲۸؛ سیر أعلام النبلاء ۵/۳۰۰؛ الأعلام ۵/۲۴۵]

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج اص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابو یعلی:

ان کے حالات ج اص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی خان:

ان کے حالات ج اص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قاضی زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج اص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:

ان کے حالات ج اص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:

ان کے حالات ج اص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج اص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج اص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج اص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

مالک:

ان کے حالات ج اص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:

ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:

ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجد الدین ابن تیمیہ (۵۹۰-۶۵۳ھ)

یہ عبدالسلام بن عبداللہ بن خضر بن محمد بن علی بن تیمیہ، ابو البرکات، مجد الدین، حرانی، حنبلی ہیں، فقیہ، محدث، مفسر، اصولی،

نحوی، قاری تھے۔ انہوں نے ابن سکینہ، ابن اخضر اور ابن طبرزد وغیرہ سے حدیث سنی، اور ابوبکر بن غنیمہ اور فخر الدین اسماعیل وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔ مذہب حنبلی کی معلومات میں وہ یکتائے روزگار تھے۔

یہ امام ابن تیمیہ کے دادا ہیں۔

بعض تصانیف: ''تفسير القرآن العظيم''، ''المنتقى في أحاديث الأحكام''، ''المحرر''، ''منتهى الغاية في شرح الهداية'' اور ''أرجوزة في القراء ات''۔

[شذرات الذہب ۵/۲۵۷؛ البدایہ والنہایہ ۱۳/۱۸۵؛ الأعلام ۴/۱۲۹؛ معجم المؤلفین ۵/۲۲۱]

محمد بن ابی لیلی: یہ محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ (؟ - ۱۹۲ھ)

یہ محمد بن سلمہ بن عبد اللہ، ابو عبد اللہ، حرانی ہیں، فقیہ، حران کے محدث و مفتی تھے۔ انہوں نے ہشام بن حسان، زبیر بن خریق اور محمد بن اسحاق وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے احمد بن حنبل، عبد اللہ بن محمد نفیلی اور عمرو بن خالد وغیرہ نے روایت کیا۔

نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن سعد نے کہا: ثقہ، فاضل، عالم تھے، فضل و کمال، روایت، اور فتویٰ کے مالک تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۹/۱۹۳؛ سیر أعلام النبلاء ۹/۴۹؛ شذرات الذہب ۱/۳۲۹]

محمد بن شہاب: یہ الزہری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

مرعي الكرمي (؟ - ۱۰۳۳ھ)

یہ مرعي بن یوسف بن ابی بکر بن احمد کرمی، مقدسی، حنبلی ہیں، محدث، فقیہ، مورخ اور ادیب تھے۔ انہوں نے شیخ محمد مرداوی، قاضی یحییٰ حجاوی اور احمد غنیمی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ وہ مصر میں حنابلہ کے اکابر علماء میں سے ایک تھے، افتاء، تدریس، تحقیق و تصنیف ان کا مشغلہ تھا۔

بعض تصانیف: ''غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى''، ''دليل الطالب''، ''قلائد المرجان في الناسخ و المنسوخ من القرآن'' اور ''توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين''۔

[خلاصۃ الأثر ۴/۳۵۸؛ الأعلام ۸/۸۸؛ معجم المؤلفین ۱۲/۲۱۸]

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

مسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مطیع بن الاسود (؟ -حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

یہ مطیع بن اسود بن حارثہ بن فضلہ قرشی، عدوی ہیں، ان کا نام ''عاصی'' تھا، رسول اللہ ﷺ نے ان کا نام بدل کر مطیع کر دیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے عبداللہ (ان کے بیٹے) اور عیسیٰ بن طلحہ بن عبداللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ وہ مؤلفۃ القلوب میں سے تھے، اور ان کا اسلام بہتر ہوگیا تھا۔

[الإصابہ ۳/۴۲۵؛ اُسد الغابہ ۴/۴۱۵؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۱۸۱]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج اص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المقداد بن الاسود: یہ المقداد بن عمرو الکندی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۴ میں گذر چکے۔

الانباری کی نظیر تھے۔

بعض تصانیف: ''تفسير القرآن''، ''إعراب القرآن''، ''ناسخ القرآن ومنسوخه''، ''معاني القرآن'' اور ''تفسير أبيات سيبويه''۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۲۲؛ النجوم الزاہرة ۳/۳۰۰؛ شذرات الذہب ۲/۳۴۶؛ معجم المؤلفین ۲/۸۲]

النخعی: دیکھئے: ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج اص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النسائی:

ان کے حالات ج اص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النووی:

ان کے حالات ج اص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ن

النحاس (؟-۳۳۸ھ)

یہ احمد بن محمد بن اسماعیل بن یونس، ابو جعفر، مرادی، مصری ہیں، ابو جعفر نحاس کے نام سے مشہور ہیں، مفسر، فقیہ، نحوی، لغوی، ادیب تھے، بہت سی احادیث کی سماعت کی اور انہیں بیان کیا۔ نفطویہ اور ابن

ھ

ہشام بن عروہ (۶۱-۱۴۶ھ)

یہ ہشام بن عروہ بن زبیر بن عوام، ابو المنذر، قرشی، اسدی، تابعی ہیں، ائمہ حدیث، نیز علماء مدینہ میں سے ہیں۔ انہوں نے اپنے والد، اپنے چچا عبداللہ بن زبیر، اپنے دو بھائیوں عبداللہ و عثمان، اپنے چچا زاد بھائی عباد بن عبداللہ بن زبیر وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان

سے ایوب سختیانی، عبید اللہ بن عمر، معمر، ابن جریج، ابن اسحاق اور ہشام بن حسان وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ عثمان دارمی نے کہا: میں نے ابن معین سے عرض کیا: ہشام عن ابیہ آپ کے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے یا ہشام عن الزہری؟ انہوں نے فرمایا: دونوں، اور کسی کو فوقیت نہیں دی۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ اور ابو حاتم نے کہا: ثقہ اور حدیث کے امام ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۴۹؛ میزان الاعتدال ۴/۳۰۱؛ لأعلام ۹/۸۵]

و

وائل بن حجر (؟-تقریباً ۵۰ھ)

یہ وائل بن حجر بن سعد بن مسروق بن وائل، ابو ہنیدہ، حضرمی، قحطانی، صحابی ہیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں علقمہ، وعبد الجبار نے اور کلیب بن شہاب وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابو نعیم اصبہانی نے کہا: خدمت نبوی میں تشریف لائے تو حضور ﷺ نے ان کو اتارا، اور اپنے ساتھ منبر پر بٹھایا، ان کو جاگیریں دیں، ان کے لئے ایک ''عہدنامہ'' لکھا، اور فرمایا: "ھذا وائل بن حجر سید الأقیال جاء کم حبًا للہ ولرسولہ'' (یہ وائل بن حجر سید اَقیال (شاہانِ حمیر کا لقب) اللہ اور اس کے رسول کی محبت میں تمہارے پاس آئے ہیں)، ان کے پہنچنے سے چند دن قبل حضور ﷺ نے صحابہ کو ان کی آمد کی خوش خبری سنائی تھی، ان کے والد حضر موت کے بادشاہوں میں سے تھے۔ ابن سعد نے ان کا ذکر کوفہ میں قیام کرنے والے صحابہ میں کیا ہے۔

[لإصابہ ۳/۶۲۸؛ أسد الغابہ ۴/۶۵۹؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۰۸؛ لأعلام ۹/۱۱۷]

ی

یحیی بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج اص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یحییٰ بن معین:

ان کے حالات ج اص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

یونس بن ابی اسحاق (؟-۱۵۹ھ)

یہ یونس بن ابی اسحاق عمرو بن عبداللہ، ابو اسرائیل، ہمدانی، سبیعی، کوفی ہیں، محدثِ کوفہ، علمائے صادقین میں سے تھے، ان کا شمار صغار تابعین میں ہے۔ انہوں نے اپنے والد اور ابوموسی اشعری، عامر شعبی اور حسن بصری وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے عیسیٰ نے اور ثوری، ابن مبارک اور یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ نے روایت کیا ہے، عبد الرحمن بن مہدی نے کہا: ان میں کوئی حرج نہ تھا۔ ابو حاتم نے کہا: صدوق ہیں، تاہم حجت نہیں ہیں۔ نسائی نے کہا: ان میں کوئی حرج نہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۴۳۳؛ میزان الاعتدال ۴/۴۸۲؛ أعلام النبلاء ۷/۲۶؛ شذرات الذہب ۱/۲۴۷]